

1

هو مالك الملك

من كتب الفقير الى الملك القدير
محمد اسعد بن محمد شريف الناسخ
[illegible]
عفي عنهما
سنة ١٢٩٤
[illegible]

من كتب الفقير الى الملك القدير
احمد رفعت [illegible]
١٢٥١



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل الكتاب قانون الشريعة الغراء ودستور الاحكام الدينية البيضاء ليذكر اولوا الالباب تذكيرا ويتبصر ارباب البصاير تبصيرا والصلوة على محمد الذي اطلع على الدين بسنته النبيهة لفظ الكمال الدال على انتفاء عوارض النقص والاختلال واستقامته على غاية الاقتصاد ونهاية الاعتدال وعلى آله واصحابه الذين اجمعوا على وجوب اتباعه في جميع الاصول الاسلامية وكافة الاحكام الفرعية العملية وقاسوا على ما استفادوا من الحجة البينة والمحجة المبينة احكاما ليتوسلوا به الى وسيلة الغفران ويتوصلوا الى ذريعة الرضوان بوّأهم الله تعالى غرف دار الجنان اما بعد فيقول العبد المفتقر الى ربه الباري محمد امين بن محمد الاسكداري هذه خلاصة موجزة مفيدة ومجلة تخصصت من شروح عديدة علقتها على كتاب المنار للامام العلامة كاشف الدقايق والاسرار حافظ الدين النسفي الفائز بالفوز الجلي والخفي ولعمري انه كتاب شهدت بجلالة قدره كلمة الكملة الفحول وزهدت في تنقيص شانه السنة الغفول اربق النظام ربق الانتظام منطو على ابكار افكار المتقدمين ومحتو على انظار انظار الكاملين فلو نشرت مؤلفات الاصول بحذافيرها واسفار المصنفات فيها باسرها لكانت عباراته الباهرة غرة تلك

اشارة الى قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية منه

2

تلك المؤلفات واساليبه المطبوعة طراز تلك المصنفات ثم اني بالعجز لمعترف ومن بحر العيوب مغترف لكن لما دعتني اليه الحاح من الاحباب واقدمني اليه اقتراح من الطلاب لميلهم الى الايجاز من غير اخلال وتنفرهم عن الاكثار والاملال فكتبت بعضا من ثمرات الافكار وسميته نضرة الانظار في شرح المنار والمرجو من الناظرين ان ينظروا فيه بعين الانصاف متجنبا عن السلوك الى مسلك الاعتساف ويصلحوا ما فيه من الذلل والنقصان ما لم يصل الى حد الفساد والبطلان وتوكلي على الله الجليل وهو حسبي ونعم الوكيل قال المص رحمه الله بعد التيمن بقوله بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي هدانا الى الصراط المستقيم اقتداء باسلوب الكتاب القديم وامتثالا لما اخرجه ابو عوانة وابن حبان كل امر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو اجذم وبما اخرجه النسائي وابو داود كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله تعالى فهو اجذم والامتثال المذكور وان تحقق بمجرد التلفظ بهما الا ان اللايق الامتثال بالتلفظ والكتابة على انه لا يتحقق به الاقتداء باسلوب الكتاب المجيد ولذلك تراهم يبتدؤن بهما لفظا وكتابة ومنه ظهر وجه تقديم البسملة على الحمد وايضا الاجماع منعقد به وما يتوهم من المنافات بين الحديثين فمدفوع بحمل الابتداء في احدهما على الحقيقي وفي الآخر على الاضافي على ما هو المشهور وبان ابتداء الكتاب يعتبر في العرف ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث والهداية في اللغة الارشاد وفي الاصطلاح الدلالة على ما يوصل الى المطلوب موصلة كانت اولا وقيل الدلالة الموصلة الى المطلوب والصراط المستقيم هو الشريعة الثابتة بالكتاب والسنة والاجماع والقياس ففيه براعة الاستهلال لان هذا الفن يبحث عن احوالها والصلوة على من اختص بالخلق العظيم اي امتاز بالخلق العظيم بان يوجد فيه عليه السلام دون غيره

[illegible]

هذا الجواب بناء على ان المراد بالابتداء هو الابتداء الغير الممتد والجواب الآخر بناء على ان المراد به الابتداء الممتد منه

قاله صاحب الكشاف منه

قال اختصه بكذا اي خصه به كذا في الصحاح منه

فالباء داخلة على المقصور بتضمين معنى الامتياز او بجعله مجازا عنه على ما بين
في محله والمخصص هو الله تعالى فلهذا اتى بصيغة المجهول لان هذا الفعل
لا يمكن صدوره عن غيره تعالى عقلا والخلق بضمتين ملكة تصدر بها
عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية وانما وصفه بالعظم
ليصح تخصيصه به عليه السلام وقصره عليه وقد اخذه من قوله تعالى
انك لعلى خلق عظيم وفيه اشارة الى ان تقديم المسند اليه فيه للحصر
ولا يخفى ان لام الابتداء وكلمة على تدلان على تأكيد الحكم وتقويته
وعن عائشة رضي الله عنها انها سئلت ما خلقه عليه السلام قالت خلقه
القرآن الست تقرأ قد افلح المؤمنون الآية يعني ان خلقه عليه السلام
حاصل بتأدبه بآداب القرآن وناش منه بالامتثال به غاية الامتثال
فهو من قبيل اسناد الشيء الى سببه للمبالغة وعن علي رضي الله عنه
كان خلقه عليه السلام الى حيث سماه تعالى عظيما فقال انك لعلى خلق
عظيم مع ان الله تعالى جعل الدنيا مع كثرتها قليلا فقال قل متاع الدنيا
قليل وبهذا يعلم ان خلقه عليه السلام عم في العظم والكثرة الى حيث
لا يعد ولا يحصى وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم في الصحاح
آل الرجل اهله وعياله وايضا آله اتباعه فاراد المعنى الثاني فترك
ذكر الاصحاب لشموله عليهم ولما كان الآل جمعا من حيث المعنى وصفه
بقوله الذين ثم الباء اما للملابسة اي الذين وقفوا ملتبسين بنصرة
الدين يقال قامت الدابة اذا وقفت او للتعدية يقال قام بامر كذا
اي اقامه والدين في اللغة بمعنى الجزاء والطريق والطاعة وجاء على
المعنى الثاني في قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا هذا ما يستفاد
من مشاهير كتب اللغة فالدين بالمعنى الثاني مشترك بين الدين الحق
والدين الباطل اشتراكا معنويا فما قيل الدين مقول على الدين الحق
وعلى الدين الباطل بالاشتراك اللفظي مردود ولو لم يصرح احد من ائمة
اللغة بكون الدين الباطل من جملة معانيه وبالجملة لا بد له من نقل وبدونه

اي كيفية راسخة ثابتة منه

۳ اما لام الابتداء فلما بين في محله واما كلمة على فلانها تدل على ركوبه عليه السلام على الخلق وتصرفه فيه كالراكب منه

فيه دخل على ابن ملك منه

وبدونه غير مسموع ثم انه بمعناه الاصطلاحي مختص بدين الحق حيث
قالوا الدين وضع الهي سائق لاولي الالباب باختيارهم المحمود الى الخير
بالذات واحترز بقولهم الهي عن الاوضاع الصناعية وبقولهم سائق
عن الاوضاع الالهية الغير السائقة كانبات الارض وبقولهم لاولي
الالباب من افعال الحيوانات المختصة بالاحيان كالذهاب الى المرعى
عند الصباح والرجوع عند الغداء وبقولهم باختيارهم عن الاوضاع السائقة
لا بالاختيار كالوجدانيات من الجوع والعطش والخوف والغضب
وبقولهم المحمود عن الكفر وقولهم بالذات متعلق بسائق يعني الوضع
الالهي بذاته سائق لانه ما وضع الا لذلك وجعله بعضهم قيدا للخير واراد به
الخير المطلق وهو ما يكون خيرا مقيسا الى كل شيء وهو الفوز بسعادة
الدارين ثم قوله القويم قال في الصحاح قوم الشيء تقويما فهو قويم اي
مستقيم وقوله تعالى وذلك دين القيمة انما انث لانه اراد الملة الحنيفية
اعلم انه لا بد قبل الشروع في العلم من مقدمة في تبيين حد العلم وتعيين
موضوعه وغايته فنقول اصول الفقه علم يعرف به احوال الادلة
والاحكام الشرعيتين من حيث ان لها دخلا في اثبات الثانية بالاولى
مفصلا فاصول الفقه لقب لهذا الفن وهذا التعريف تعريفه اللقبي
وسنذكر تعريفه الاضافي ولنقدم عليه تعريف اجزاء الحد اللقبي
فان معرفة الكل موقوفة على معرفة الاجزاء فالعلم اريد به ههنا ملكة
يقتدر بها على ادراكات جزئية حاصلة من ادراك القواعد والتفات
الماهرة بعد اخرى فلا يدخل علم الله وعلم الرسول وجبريل عليهما السلام
ويشمل الملكات كلها فيكون كالجنس اواصول وقواعد او ادراكها
فعلى الاخير تدخل العلوم المذكورة وتخرج بقولنا يعرف به لان الباء
للسببية والمعرفة تطلق على التصور سواء كان متعلقا بالكلي او الجزئي
والبسيط او المركب وعلى ادراك الجزئي بسيطا كان او لا وعلى
ادراك البسيط جزئيا كان او كليا تصورا كان او تصديقا وعلى الادراك

بمعنى الموضوع منه

والخير هو الشيء المناسب للشيء ويكون تحققه فيه كمالا منه

قال البيضاوي رحمه دين الملة القيمة انتهى قال اصحاب الحواشي قدر الموصوف لئلا يلزم اضافة الشيء الى صفته فانها بمنزلة اضافة الشيء الى نفسه تدبر منه

تعريف اصول الفقه لقبا

۳ ولا شك ان العلوم المذكورة ليست بسبب المعرفة احوال الادلة والاحكام لهم بخلاف علم المجتهد تلك القواعد فان علم الله تعالى تلك الاحوال ليس مستندا الى علمه تلك القواعد بل هو ثم علمهما مستفيد احدهما عن الآخر قطعا وكذا علم جبريل والرسول عليهما السلام باحوال الادلة الجزئية المفصلة والاحكام فهي حاصل لهما من غير افتقار الى العلم تلك القواعد فلا يسمى علمهما بها اصولا منه

المسبوق بالعدم وعلى الآخير من الادراكين اذ لا يتخلل بينهما عدم والمراد
بها ههنا ادراك الاحوال الجزئية على وجه التصديق والدليل ما يمكن
التوصل بصحيح النظر في نفسه او في احواله الى مطلوب خبري فتناول
المقدمات الغير المترتبة التي بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبري
والمفرد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله اوصل اليه كالعالم مثلا
بالقياس الى وجود الصانع وقولنا مفصلا بفتح الصاد حال من الادلة
او من الاولى التي هي عبارة عن الادلة والمراد بالادلة المفصلة جزئيات
الادلة الاجمالية والادلة العقلية الماخوذة من السمعيات المنتهية
بالاخرة اليها كالادلة المذكورة في الهداية وغيرها والمراد بالحكم اثر خطاب
الشارع المتعلق بافعال العباد كالفرضية والوجوب والندب والاباحة
والكراهة والحرمة والصحة والفساد والبطلان والانعقاد وعدمه والنفاذ
وعدمه واللزوم وعدمه وانواع الخطاب الوضعي كالركنية والشرطية
والعلية والسببية والمانعية وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب الله
تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير ولا يجعلون غير الوجوب
والندب والاباحة والكراهة والحرمة اثر الحكم وزاد بعضهم في تعريفه قيدا
والوضع فادرج الخطاب الوضعي في الحكم وبعضهم جعل الاقتضاء والتخيير
اعم من الصريح فادرجه فيه بهذا الاعتبار والمراد باحوال الادلة والاحكام
اعراضهما الذاتية اللاحقة اياهما باعتبار دلالة الادلة على الاحكام مطلقا
او عند التعارض او باعتبار استنباط الاحكام منها مثل وجود شرائط
الادلة وارتفاع موانعها من احوالها وكون الوجوب ثابتا بالامر وعدم
ثبوت الفرضية والعلية بالقياس من احوال الحكم ومعنى انتساب الادلة
الى الشرع كونها منصوبة فيه للدلالة على الاحكام لا كونها موقوفة عليه
لان القران الذي هو بعضها ابهر المعجزات التي يتوقف عليها فلا يليق
جعله موقوفا على الشرع ومعنى انتساب الاحكام اليه كونها مستفادة
من تلك الادلة الشرعية والمراد بدخل احوال الادلة والاحكام في اثبات

ط بان يدرك شيئا ثم نسيه ثم ادركه ثانيا منه

٤ بان يكون له احوال وصفات مناسبة للمطلوب منه

٥ كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وامثاله منه

٦ عطف على خطاب الشارع اي والمراد بالحكم ايضا اثر انواع الخطاب الوضعي اي الخطاب الذي يدل على جعل الشارع شيئا موضوعا لذلك كقولهم الزنا سبب لوجوب الجلد والطهارة شرط للصلوة وامثال ذلك منه

٧ اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب واما طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة منه

٨ وهو اذن الشرع في الفعل والترك معا من غير ترجيح احدهما على الاخر منه

فجعل مثل الركنية والشرطية وامثالها اثر للحكم كالاحكام الخمسة منه

٩ اذ معنى جعل الشيء دليلا اقتضاء العمل به وجعل الزنا سببا لوجوب الجلد وجوب الجلد عند الزنا وجعل الطهارة شرطا للصلوة جوازها عندها وحرمتها بدونها وعليه فقس منه

اثبات الاحكام بالادلة كونها معتبرة في كبرى القياس الاقتراني
او ملازمة الاستثنائي المنتجين للمطلوب الفقهي كقولنا هذا الحكم يدل
على ثبوته القياس وكل حكم يدل القياس عليه فهو ثابت وكقولنا
كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم كان ثابتا لكن الملزوم حق
سواء كانت تلك الاحوال محمولات واجزاء لهما او اوصافا وقيودا
فيهما واما تعريفه الاضافي فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه
فلا بد من تعريف الفقه والاصول فنقول الفقه معرفة النفس ما لها
وما عليها عملا فخرج بعملا الكلام والتصوف ومن لم يقيده كالامام
الاعظم والهمام الاقدم ابي حنيفة رحمه الله اراد الشمول لهما فلهذا
سمي الكلام فقها اكبر وقال الشافعية رحمه الله الفقه العلم بالاحكام
الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالادلة التفصيلية
جزئيات الادلة الكلية كقوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله تعالى
واتوا الزكوة وامثالهما والاصل ما يبتني عليه غيره قيل هذا معناه اللغوي
ونقل في الاصطلاح الى الدليل كما نقل الى الراجح والقاعدة الكلية
والمستصحب اختار المحققون الاول لوجهين الاول ان النقل
خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل
الحسي يشمل العقلي الثاني ان اصول الفقه اذا جعل لقبا يكون منقولا
فاذا حمل الاصل على معناه اللغوي لا يكون فيه الا نقل واحد وهو
النقل الى العلمية لهذا العلم واذا حمل على الثاني يكون فيه نقلان
نقل الى الادلة ونقل الى العلم وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان
هو الاصل واما موضوعه فقد اختلف فيه فقيل انه الادلة والاجتهاد
والترجيح وقال الامام حجة الاسلام في معيار العلوم موضوعه الاحكام
من حيث ثبوتها بالادلة وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث
يستنبط عنها الاحكام واختاره المتأخرون لان تعدد الموضوع منعه
بعض الائمة وعند المجوزين الاصل عدمه وتقليل خلاف الاصل بقدر

ط اي كموضوع تلك القضايا التي هي مسائل الاصول مثلا كون الخبر مما يرويه واحد حال من احواله وقد جعل قيدا ووصفا لموضوع المسئلة وهي قولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم منه

تعريف اصول الفقه الاضافي

١ المراد بها الملكة الحاصلة من التتبع بان يحصل عنده من المآخذ والشرائط ما يكفيه في استعلام جميع ما لها وما عليها ولا ينافيها عدم معرفة بعض الاحكام ممن هو فقيه بالاجماع كمالك رحمه الله سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري لجواز ان يكون لتعارض الادلة وعدم الترجيح او لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا والمراد بما لها وما عليها احكام ما تنتفع به او تتضرر به دنيوية كانت او اخروية كالصحة والفساد والوجوب والحرمة ونحوها منه

٢ اي من حيث انه يبتني عليه فان الاصل من الامور الاضافية بهذا المعنى وقيد الحيثية معتبرة في مفهومها ذكرا ولم يذكر اذ الشيء الواحد كقواعد الاصول اصل بالنسبة الى الفقه وفرع بالنسبة الى علم الكلام فلو لم يقيد بهذا القيد لانتقض التعريف جمعا منه

٣ اشارة الى ان الاصل في الاصطلاح يجيء لمعان اربعة احدها الدليل يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة قال عضد الملة والدين اذا اضيف الى العلم فالمراد دليله وثانيها الراجح يقال الحقيقة اصل اي راجح وثالثها القاعدة يقال لنا اصل وهو الامر يفيد الوجوب ورابعها المستصحب الاستصحاب هو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه والمستصحب هو الذي حكم عليه بهذا الحكم يقال تعارض الاصل والظاهر والمراد بالظاهر ما غلب على الظن من غير تعيين كما يقال الاصل براءة ذمة المدعى عليه والظاهر صدق المدعي لاسلامه وديانته وقد يطلق في باب القياس على المقيس عليه ولم يعدوه من جملة المعاني الاصطلاحية ولعل اطلاقه عليه لكونه مما يبتني عليه بمعناه اللغوي اعني ما يبتني عليه غيره منه

الامكان هو الاصل وقد امكن لان احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة
الى احوال الادلة من حيث الاثبات ولم يعكس لان الادلة هي السابقة
في الاعتبار وانما قلنا ان احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال
الادلة من حيث الاثبات لانا اذا قلنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت
بخبر الواحد يمكن ارجاعه الى قولنا خبر الواحد يثبت ذلك الحكم واذا قلنا
العقوبة لا تثبت بالقياس يمكن ارجاعه الى قولنا القياس لا يثبت العقوبة
وعلى هذا القياس ويمكن العكس في الارجاع ايضاً وانما قلنا ان الادلة هي السابقة
في الاعتبار لان المقصود في هذا الفن البحث عن احوال الادلة من حيث
نفعها في الايصال الى الاحكام واثباتها كما ان المقصود في الفقه هو البحث
عن نفس الاحكام وبيان ثبوتها فالادلة في هذا الفن هي السابقة في الاعتبار
وان كان المقصود من الفن اثبات الاحكام فلا يرد ما يقال من ان ما
من سبق الادلة بالاعتبار يرد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة هنا
بالاثبات سابقة بالاعتبار فلا ترجيح وذلك لان اللايق ان يجعل
المبحوث عنه في هذا الفن الادلة ليتوصل بها الى اثبات الاحكام
والاهتمام في الفن بشأن المبحوث عنه اقدم واوفر **واما فائدته** فمعرفة
الاحكام الربانية بحسب الطاقة الانسانية لينال بالجريان على
موجبها السعادة الدينية والدنيوية لان هذا العلم هو المتكفل ببيان
جهات دلالة الادلة على الاحكام اعني ما به يستلزم الدليل المطلوب
كالحدوث او الامكان او هما جميعاً بالنسبة الى وجود الصانع وبيان
شرائط افادتها لها والامور المعتبرة في تلك الافادة ولو اجمالاً ولهذا
احتيج الى علم اخر باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة
التفصيلية وهو الفقه هذا ولما كان موضوع هذا الفن الادلة الشرعية
وهي منقسمة الى اربعة انواع كان اللايق ان يجعل كل نوع منها ركنا
من الكتاب ويبحث عن احواله على وجه الاستقلال او بالاختلاط بغرض
الاختلال فلذا كان عادتهم ان يشيروا اولاً الى انقسامها الى اربعة

ط اي ما ينبغي ان يجعل مقصوداً في هذا الفن الذي هو موصل الى الفقه وانما قلنا بهذا لئلا يلزم المصادرة على المطلوب منه

ت فجعلها موضوعا فيه راجح على جعل الاحكام موضوعا فيه منه

٧ وذلك بان يجعل موضوعا ويبحث عن احواله منه

فائدة الاصول

اربعة انواع ويجعلوا كلا منها ركنا مستقلاً على ما قال المص رحمه الله تعالى
اعلم ان اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة واجماع الامة والاصل
الرابع القياس بخطاب عام احضاراً للذهن المخاطب وترغيباً له
في استماع ما يعقبه وقد ذكرنا لك معاني الاصل على وجه التفصيل الا الذي ذكر
ههنا والمراد به ههنا اما ما يبتنى عليه غيره او الدليل واما الشرع فالمراد به ههنا
ما شرع الله تعالى لعباده من الدين قال في الصحاح الشريعة ما شرع الله
تعالى لعباده من الدين انتهى ومن المعلوم ان الشرع يستعمل مرادفاً للشريعة
يقال شرع محمد وشريعة محمد عليه السلام فيكون الشرع اعم من الاحكام
العملية والاعتقادية لان الاصول اصول لبعض مسائل علم الكلام
ايضا لكن المناسب للمقام ان يخص الشرع بالاحكام العملية سواء
خص بعد جعله بمعنى ما شرع الله لعباده من الدين او بعد جعله بمعنى
المشروع ولانه يأبى عن التعميم قوله والاصل الرابع القياس لما تقرر
في محله انه ليس اصلا لعلم الكلام اصلا وحمله على انه اصل بالنسبة الى
الاحكام الفرعية بعيد عن العبارة كما لا يخفى على ذوي الفطانة فان
قلت تخصيص الشرع بما ذكر يوهم ان لا يكون الاصول اصولا لعلم
الكلام لان الاضافة توهم الاختصاص المتوهم لذلك قلت يدفع
هذا التوهم قوله ثلثة الذي هو خبر المبتدأ فانه بانضمامه الى قوله والاصل
الرابع القياس في قوة قولنا اربعة الكتاب والسنة والاجماع
والقياس فالكلام يفيد ان الاصول المختصة بالفروع مجموع هذه
الاربعة ولا يلزم من ذلك ان يكون كل واحد منها مختصا بها فيجوز
ان يكون بعضها وهو ما عدا القياس اصلا لعلم الكلام ايضا وانما لم
يقل اصول الفقه لما فيه من المسامحة فانه لا يجوز ان يراد بالفقه معناه
اللغوي اي الفهم او كون الشخص فقيها وهو ظاهر فلا بد ان يراد معناه
الاصطلاحي وهو على ما عرفت سابقا معرفة النفس ما لها وما عليها
او العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية والحمل على كل منهما

٧ فلا حاجة صح

٢ اذا صار مصدر فقِه بالكسر منه

٣ اذا صار مصدر فقُه بالضم منه

ليس بمناسب للمقام اذ المقصود بيان ادلة نفس الاحكام لا بيان
ادلة معرفة النفس ما لها وما عليها ولا ادلة العلم بالاحكام فلا بدّ ان
يراد به جزء معناه مجازا اعني الاحكام العملية ولا يخفى انه تكلف واما
اصول الشرع فليس فيه الا تخصيص الشرع بالفروع بقرينة المقام على
انّ المتبادر منه هو الفروع لكثرة استعماله فيها يقال شرع موسى وعيسى
وشرع محمد عليهم السلام واريد الفروع اذ كلها في الاصول متحد فليس
فيه تكلف اصلا وقيل انما قال اصول الشرع لبيان الاصطلاح فانّ — قائله ابن ملك
قلت يفهم من قوله والاصل الرابع القياس انّ القياس اصل ايضا
فالظاهر ان يقول من اول الامر اصول الشرع اربعة اي فما وجه العدول
عن الظاهر قلت افرده بالذكر وذكره بعنوان الاصل الرابع اهتماما
بشانه ووجه ذلك انه قد انكر كثير من الناس حجيته وبعض الظاهرية
نفاه مطلقا بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية
ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج
وبعضهم نفاه في الشرعيات خاصةً واليه ذهب بعض الشيعة
والنظام واستدلوا على مدعاهم بادلة من الكتاب والسنة واجاب
اهل الحق عن الكل في محله فالمص اشار الى الرد عليهم بقوله والاصل
الرابع القياس واما الكتاب والسنة فلا خلاف في حجيتهما واما
الاجماع فقال القاضي عضد الملة والدين في شرح مختصر ابن الحاجب
انه حجة عند جميع العلماء ثم اورد عليه قوله فان قيل قد خالف النظام
والشيعة وبعض الخوارج واجاب بانه لا عبرة بمخالفتهم لانهم قليلون
من اهل الاهواء والبدع قد نشأوا بعد الاتفاق انتهى فلهذا
لم يذكر المص لحجية شيء من الادلة الاربعة دليلا سوى القياس واستدل
على حجيته بالدليل العقلي والنقلي في بابه وهذا وجه وجيه وفقني الله
تعالى له بفضله النبيه ولعله اولى مما يقال افرده بالذكر للاشارة — قائله ابن ملك
الى انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه فرع بالنسبة

6

بالنسبة الى الثلثة لاستنباطه منها وذلك لانه يكفي في تلك الاشارة مجرد
تأخيره في التفصيل بقوله الكتاب والسنة الخ وان لم تكن الواو دالة على
الترتيب ومما يقال ايضا من ان الثلثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقه
والقياس اصل للفقه فقط او لانه ليس بقطعي بخلاف الثلثة وذلك لانه
يكفي في ذلك مجرد التأخير ايضا بلا حاجة الى العنوان بالاصل الرابع ووجه
الحصر في الاربعة الاستقراء ومن رام حصرا عقليا ارتكب شططا وتجاوز
حدا لانه لا ينحصر عقلا ولا يتم بالترديد بين النفي والاثبات اذ يرد المنع
على الشق الاخير الا ان يقصد به ضبط ينقل من الانتشار وتسهيل
الاستقراء فيقال انّ ما هو حجة في حقنا ان كان من الله تعالى فهو الكتاب
وان كان من غيره فان كان من الرسول فهو السنة وان كان من غيره
فان اتفقت الاراء فهو الاجماع والا فهو القياس وقد يورد على الحصر انه
قد ثبت الحكم بشرايع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط وبالتحري
وبآثار الصحابة واجيب بان هذه الاحكام ثابتة باحد الادلة الاربعة
في التحقيق فانّ الحكم الثابت بشرايع من قبلنا ثابت بشريعة نبينا عم
لانّ نبينا عليه السلام قد قصها ولم ينكر فهو ثابت بالسنة او بالكتاب
والحكم الثابت بتعامل الناس ثابت بالاجماع العملي لانّ التعامل محقق
بالاجماع العملي والحكم الثابت بالاحتياط ثابت باقوى الدلائل من الادلة
الاربعة كتقديم القطعي منها على الظني والحكم الثابت بالتحري ثابت
بالسنة لانها وردت في جوازه عند الحاجة والحكم الثابت بآثار الصحابة
ثابت بالسنة لاحتمال السماع من النبي عليه السلام او لقوله عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اما الكتاب قدمه لشرفه
وافتقار الباقي اليه وهو اسم للمكتوب مطلقا غلب في عرف الشرع
على كتاب الله تعالى المقروء على السن العباد كما غلب في عرف اهل العربية
على كتاب سيبويه فالقرآن هو في الاصل مصدر غلب في العرف
العام على كلام الله تعالى المعروف بيننا ولا يخفى انه بهذا المعنى اشهر

4 اي عرفهم وعاداتهم فان كثيرا من المسائل مبنية
على عرف الناس وعاداتهم لاسيما مسائل
الايمان منه

2 كما اذا لم يعلم القبلة ولم يجد من يسئله عنها
يتحرى ويصلي متوجها الى جانب ما منه

5 كما اذا روي عن ابي حنيفة رح قولان احدهما
يوافق المذاهب الاخر والاخر لا يوافق
شيئا منها فالحنفي الذي يعمل بالاول عامل
باقوى الادلة منه من الادلة الاربعة منه

من الكتاب ولهذا جعله تفسيرا له وباقي الكلام تعريف للقرآن لان
المجموع تعريف للكتاب مع كون القرآن بمعنى الكتاب حتى يلزم ذكر
المحدود في الحد وجعل القرآن بمعنى المقروء على ما توهمه صاحب الكشف
وغيره مخالف للعرف لان المتبادر منه عرفا ليس الا كلام الله ويجب
حمل الالفاظ في التعاريف على معانيها المتبادرة المنزل خرج به النظم
الغير المنزل كالاحاديث الالهية والنبوية لان المراد بالمنزل المنزل
بانزال حامله وهو جبريل عليه السلام على الرسول اي على رسولنا عليه السلام
خرج به النظم المنزل على غيره المكتوب في المصاحف اورد عليه انه ان
خصص بالكل لا يوافق غرض الاصولي وان ابقي على عمومه يدخل فيه الحرف — لان بحثه عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء منه
والكلمة ولا يسمى قرآنا في العرف وان خصص بالكلام التام يخرج عنه
مركب ليس بتام مع انه قرآن شرعا حتى يجري عليه احكام القرآن ،
واجيب عنه بانه اريد منه بعض دال على المعنى فيخرج حروف المباني — باختيار شق رابع منه
ويدخل الكلمة ولا بد من دخولها لان بحث الاصولي عن احوال الكتاب
والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونها دليلا شرعيا والدليل عندهم
ما يمكن التوصل بصحيح النظر الى مطلوب خبري وبالجملة هو ما يشتمل على وجه
الدلالة كالعالم للصانع وهو هاهنا قد يكون كلمة او كلمتين فصاعدا
ولهذا بحثوا عن احوال الخاص والعام والمشترك والمأول والحقيقة
والمجاز والامر والنهي والمطلق والمقيد وحروف المعاني وغير ذلك
من المفردات وجعلوها من اقسام النظم الذي هو عبارة عن الكتاب ولان
بعض الاسماء من كلمات القرآن آية كمدهامتان وكذا بعض الحروف نحو
ق وص ون كما صرح به في كتب الفقه وان كان في كونها حروفا مناقشة
لانها ان كانت حروفا في الكتابة اسماء في العبارة كما صرح به صاحب
الكشاف فلو لم يحمل على ما ذكرناه لم يصح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة
آية نعم لا يعطى حكم القرآن لكل كلمة او كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الآية
عند اكثر الفقهاء من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت

دلت على حكم شرعي لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولي
ومما يدل على صحة ما ذكرنا ان الامام شمس الائمة السرخسي قال في
اصوله ان ما دون الآية والآية القصيرة ليست بمعجز وهو قرآن
يثبت به العلم قطعا فان ما دون الآية والآية القصيرة تشملان الكلمة
وتلخيص المقام ان كل كلمة من القرآن قرآن حقيقة لا حكما ولا عرفا
وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما لا عرفا وكل ثلث آيات قصار
او مقدارها قرآن حقيقة وحكما وعرفا فاعتبر الاصوليون الاول والامام
ابو حنيفة رحمه الله الثاني في المشهور والامامان الثالث وخرج
بقوله المكتوب في المصاحف ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه
مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله اي على مراتب
الاحصان فحكمه باق لكن لا يسمى قرآنا بحسب العرف والمراد بالمصحف
ما يعرفه العامة حتى الصبيان من مجموع ما بين الدفتين والمراد بالقرآن
المحدود المفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض الذي
يعتبره الاصوليون لانهم يبحثون عن القرآن من حيث انه دليل
الحكم الشرعي وهو الجزء لا الكل فلهذا عرفوه ولم يكتفوا عن التعريف
بكونه معلوما بمفهوم شخصي معروف عند كل احد يعني مجموع ما بين
الدفتين فظهر انه لا دور في التعريف المنقول عنه نقلا متواترا
بلا شبهة ان اريد بالتواتر ما يقابل المشهور والاحاد خرج به القراءة
الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضـ
نحو فصيام ثلاثة ايام متتابعات او الاحاد كما اختص بمصحف ابي رضـ
فعدة من ايام اخر متتابعات فيكون قوله بلا شبهة تأكيدا وان اريد به
ما يعم المشهور خرج به ما نقل بطريق الاحاد فقط فيخرج بقوله بلا شبهة
ما نقل بطريق الشهرة فيكون تأسيسا فان قلت يخرج بهذا ما نسخ
تلاوته ايضا نحو الشيخ والشيخة الخ فلا حاجة الى قوله المكتوب في المصاحف
قلت لا بأس به لانه قصد اخراجه به اولا وقصد اخراج القراءة الشاذة

بقوله المنقول عنه متواترا اه على ان عدم الغنية ليس مما يلتزم فی التعاريف
اذ المقصود منها الانكشاف التام والتميز على وجه المرام فاورد او صاف
مشهورة ظاهرة مشتركة بين الكل والجزء فلهذا لم يتعرض لوصف
الاعجاز فانه مع كونه غير بين عند غير البلغاء ليس شاملا للكل جزء
اذ المعجز هو السورة او مقدارها على ما بين فی محله واورد على التعريف
انه صادق على التسمية فی اوائل السور مع ان المشهور من مذهب
الامام ابی حنيفة رحمه الله انه ليس من القرآن لانه لم يكفر منكرها ولم يجوز
الصلوة لو اكتفی بها ولا يحرم قرآتها على الجنب والحائض واجيب
بان الصحيح انها من القرآن حقيقة عنده وعدم اكفاره لمنكرها
وعدم تجويزه الصلوة لو اكتفی بها وعدم تحريم قرآتها على الجنب
والحائض لا يدل الا على عدم كونها من القرآن حكما عنده ولا يدل
على عدم كونها من القرآن حقيقة وصدق التعريف عليها لكونها
من القرآن حقيقة ومن لم يفرق بين القرآن حقيقة والقرآن حكما
زعم انها ليست من القرآن عنده مطلقا وليس كذلك نعم ان اراد
انها ليست عنده من القرآن حكما فمسلم لكنه غير مضر لما عرفت وانما
جوز قراءة الجنب والحائض لانها عنده نزلت وكتبت للتيمن بها
كما يكتب على صدور الكتب ويذكر عند كل ذی خطر لا لعدم كونها من
القرآن وانما لم يجوز قرآتها وحدها فی الصلوة لقيام شبهة فی
كونها آية تامة عند الامام وفی عدم كونها آية عند الشافعی رحمه واما عدم
اكفاره بجاحدها فلقيام شبهة قوية فی كل من الطرفين دالة على كونها
من القرآن او لا بحيث تخرج احد الطرفين بالقياس الى الطرف الآخر
من حد الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل منها مأولا عند
الآخر ومما يوضحه انا قد اكفرنا المجسمة المصرحين بكونه تعالى وتقدس جسما
القائلين باتصافه بصفات الاجسام دون المستترين بالبلكفة لان شبهة
الاولى من الضعف بحيث لا يخفى فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف

القرآن الحكمی ما يترتب عليه الاحكام القرآنية منه

المراد بالشبهة ما يشبه الدليل وليس به ولو فی اعتقاد الخصم منه

ای من طرف القائلين بقرانيتها وطرف القائلين بعدم قرانيتها كالمالكية منه

فی قوله القديم واما فی قوله الجديد فهو من القرآن منه

فلا يخرج تلك الشبهة عن القرآنية التی تقتضی التواتر والقطع لان من قال بقرانيتها قاطع بها ويجعل الجاحد مأولا منه

ولا يمكن الحمل على ان ذلك بخلاف الثانية لانه يمكن ان يأول فيها بان يقال اراد بالجسم الجوهر المرادف للذات منه

بخلاف الثانية وهو ای الكتاب او القرآن اسم للنظم والمعنی
جميعا لا للنظم المجرد عن اعتبار المعنی ولا للمعنی المجرد عن اعتبار اللفظ
ولا للكلام بمعنی الصفة القديمة المنافية للسكوت والآفة لان شيئا
منها لا يلائم غرض الاصولی ثم الظاهر ان يكون اسما للنظم الدال على
المعنی لان كونه عربيا مكتوبا فی المصاحف منقولا بالتواتر ليس صفة
المجموع بل صفة للنظم الدال على المعنی وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة
ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار افادته المعنی الا ان المشايخ رحمهم الله
اختاروا انه اسم للنظم والمعنی جميعا لدفع التوهم الناشی من قول
ابی حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية فی الصلوة ان القرآن
عنده اسم للمعنی خاصة واما القول بانه اسم للنظم الدال على المعنی
وان كان يدفعه ايضا الا انه مشعر بعدم كون المعنی ركنا اصليا
وهو خلاف غرض ابی حنيفة رح والمقصود توجيه كلامه على وجه يوافق مذهبه
وانما تعرف احكام الشرع الاضافة بمعنی فی ای الاحكام الثابتة
فی الشرع والمراد بمعرفتها استنباطها عن ادلتها التفصيلية الذی هو
غاية لهذا العلم فلا بد للشارع فيه معرفة تلك الاقسام فان تلك الاحكام
انما تعرف بمعرفة اقسامها ای اقسام النظم والمعنی وانما قال
احكام الشرع لان الاصولی لا يبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن
احوال اقسامه التی لا مدخل فی افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية
وليس المقصود به الاحتراز عما يتعلق به معرفة الاحكام من القصص
والامثال والحكم وغيرها فان اقسام التقسيمات المذكورة متحققة
فی القصص وغيرها فلا وجه للاحتراز عنها وان لم يكن اجراؤها فيها
غير مقصود ايضا وذلك ای اقسامها على تاويل المذكور اربعة
وكل قسم منها اربعة ايضا ويذكر كل منها فی المتن ووجه الحصر فی الاربعة
ان الاقسام اما باعتبار وضع اللفظ للمعنی وهو التقسيم الاول من
الاربعة فينقسم اللفظ بهذا الاعتبار الى الخاص والعام والمشترك والمأول

فيه رد على ابن ملك منه

مقصودا لكن عدم اجرائها فيها صح

التی لها مدخل فی افادة تلك الاحكام الشرعية او مطلق اقسامها لا ينحصر فی الاربعة منه

ای التقسيم باعتبار وضع اللفظ للمعنی المفهوم فی ضمن الاقسام منه

واما باعتبار استعماله فيه وهو التقسيم الثالث فينقسم اللفظ بهذا
الاعتبار الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية واما باعتبار ظهور المعنى
عنه وخفائه ومراتبها وهو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ بهذا الاعتبار
الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وصاحب التنقيح جعله ثالثا والثالث
ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام نظرا الى ان الاستعمال مقدم
على ظهور المعنى وخفائه والمص تابع فخر الاسلام واما باعتبار كيفية
دلالته عليه وهو التقسيم الرابع فينقسم بهذا الاعتبار الى العبارة
والاشارة والدلالة والاقتضاء فظهر لك مما ذكرنا ان التقسيمات
الاربع والاقسام المذكورة انما هي للنظم الدال على المعنى لا للنظم
والمعنى ففي كلام المص مسامحة كما في جعل القرآن عبارة عن مجموع النظم
والمعنى كما ذكرنا الاول في وجوه النظم صيغة ولغة وجه الشيء طريقه كما
في قولهم وجهه كذا اي دليله كذا فان الدليل طريق موصل الى المطلوب
فوجوه النظم طرقه الموصلة اليه واضافتها اليه لامية وقوله صيغة
ولغة تمييز من نسبة الوجوه الى النظم كما في طيب زيد نفسا اي طيب
نفسه والمعنى ههنا وجوه صيغة النظم ولغته وطرقها الموصلة اليها
والمراد بالصيغة الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات
وتقديم بعض الحروف على بعض وباللغة مادة اللفظ وجوهر حروفه
بقرينة انضمام الصيغة اليها وان كانت في الاصل اعم من المادة والهيئة
وانما قدم الصيغة على اللغة مع ان الهيئة متأخرة عن المادة في الوجود
اهتماما بشأنها فان كثيرا ما يدل النظم على المعنى بالهيئة لا سيما الامر
والنهي اللذان عليهما مدار الاحكام الشرعية ولم يقل وشرعا ليخرج مثل
الصلوة والزكوة المستعملين في المعاني الشرعية فانهما في المعاني الشرعية
مجاز والمجاز خارج عن هذه الاقسام داخل في التقسيم الثالث •
وهي اي وجوه النظم وطرقه اربعة الخاص والعام والمشترك •
والمأول لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او بالنوع واما على •

فانه مسامحة والظاهر انه عبارة عن النظم الدال على المعنى كما فعل غيره منه

فيه رد على ابن ملك منه

على اكثر من معنى واحد فان كان الاول فاما ان يدل على معنى واحد كذلك
على الانفراد بدون دلالة على اشتراكه بين الافراد فهو الخاص كزيد ورجل
واما ان يدل على معنى واحد على الاشتراك بان يدل على مشاركته بين
الافراد فهو العام كالجمع المعرف حيث لا عهد فان كان الثاني فان ترجح
بعض المعاني على الآخر فهو المأول والا فهو المشترك والثاني في وجوه
البيان اي في طرق اظهار المعنى للمخاطب بذلك النظم وهي اربعة
ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم قدم التقسيم بهذا الاعتبار
على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام
نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم على الثاني
ثم الاستعمال مرتب عليها حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم
استعمل اللفظ فيه ومن قدم هذا التقسيم على الثاني كصاحب التنقيح
نظرا الى ان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه في الوجود ولكل
وجهة هو موليها ووجه الحصر في الاربعة ان معنى النظم اما ان يكون
ظاهرا اولا والاول اما ان يحتمل التأويل اولا الثاني اما ان يقبل
النسخ فهو المفسر اولا فهو المحكم فان احتمل التأويل فاما ان يكون
ظهور معناه بمجرد الصيغة اولا والاول الظاهر والثاني النص ثم لما
كان المقصود ههنا معرفة احكام الشرع وهي انما تحصل بتلك الاقسام
لا بالاقسام التي تقابلها ما لم تخرج عن حقايقها ودخلت في الاقسام
الاولى جعل اقسام التقسيم الثاني اربعة وذكر ما يقابلها تتميما وتوضيحا لها
جريا على ما قيل وبضدها تتبين الاشياء فقال ولهذه الاربعة اربعة
اخرى تقابلها وهي الخفي المقابل للظاهر والمشكل المقابل للنص
والمجمل المقابل للمفسر والمتشابه المقابل للمحكم ووجه الحصر فيها
انه قد عرفت ان معنى النظم اما ظاهر اولا وانه باعتبار الظهور ينقسم
الى الاقسام المذكورة فكذا ينقسم باعتبار الخفاء الى اربعة اقسام
فان الخفاء اما ان يكون لعارض غير الصيغة او لنفسها والاول

٣ فلهذا قدم التقسيم الاول على الثاني منه

٤ فكان ظهور المعنى وخفائه مقدم على الاستعمال في التصور وان كانا متأخرين عنه في الوجود منه

الخفي والثاني ان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل وان لم يكن فان
كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فهو المتشابه والثالث في وجوه
استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية
لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان كان
ظاهر المراد بحسب الاستعمال فصريح والا فكناية والرابع في معرفة
وجوه الوقوف اي في معرفة طرق الاطلاع على المعنى المراد وهي
اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته
وباقتضائه الاستدلال عبارة عن انتقال الذهن من الاثر الى
المؤثر او بالعكس وهو المراد هاهنا لان المجتهد ينتقل عن الدليل الى
المدلول وهو الاثر ثم ظاهر هذا التقسيم ايضا تقسيم النظم الدال
على المعنى باعتبار دلالته على المعنى المراد وجعله تقسيما للمعنى والتقسيمات
السابقة تقسيمات النظم كما فعله المص لا يخلو عن تكلف بان
يقال معنى قوله الاستدلال بعبارة النص الخ الاستدلال بالمعنى
الثابت بعبارة النص الخ ووجه الحصر في الاربعة الاستقراء التام
لان الكتاب مما يمكن ضبط افراده والاستقراء التام حجة قطعية فلهذا
عدوه من اقسام القياس ومن رام حصرا عقليا ركب شططا وقد
وقد يذكر وجه ضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء ويقال مفهوم
النظم اما ان يستفاد من نفسه او من المفهوم اللغوي وعلى الاول
ان كان النظم مسوقا له فهو استدلال بعبارة النص والا فان لم
يتوقف صحة النص عليه فهو استدلال باشارته وان توقف
وان توقف صحة النص عليه فهو استدلال باقتضائه وان استفيد
من المفهوم اللغوي فهو الاستدلال بدلالة النص وان لم يستفد
من المنظوم ولا من المفهوم فهو الاستدلالات الفاسدة وسيأتي
ذكرها وبعد معرفة هذه الاقسام تجب معرفة قسم خامس يشمل
الكل اي الاقسام العشرين السابقة اي يعتبر في كل واحد منها

منها وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها اي معانيها الوضعية التي اخذت
هي منها كالخاص مثلا فانه مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اي انفرد
و معرفة ترتيبها اي ترتيب الاقسام عند التعارض بان يعرف
الراجح والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر و معرفة
معانيها اي حقايقها الشرعية وحدودها الاصطلاحية و معرفة احكامها
اي الآثار الثابتة بهذه الاقسام كالحكم القطعي او الظني او ما يجب فيه
التوقف وبضرب العشرين السابقة في هذه الاربعة يحصل ثمانون
قسما ولا يخفى عليك ان هذه الاقسام الاربعة للقسم الخامس ليست
متحققة في النظم بحسب الخارج بل هي اعتبارات عقلية ولما توقفت
الاقسام العشرين في اثبات الاحكام الشرعية بها على معرفة تلك الاقسام
عدها من اقسام النظم مجازا واقسام التقسيمات الاربع السابقة
ايضا اعتبارية لا حقيقية من حيث انه لا تقابل بينها لجواز ان يكون
نظم واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا
بعبارة النص اما الخاص هذا شروع في تفصيل الاقسام فكل لفظ
وضع خرج به الالفاظ الغير الموضوعة وان دلت عقلا او طبعا او نما
او رد ولفظ الكل اشارة الى جامعية التعريف وصدقه على كل فرد من
افراد المعرف لمعنى واحدا فالتنوين للوحدة والمعنى الواحد اعم من الحقيقي
الاعتباري فيدخل اسماء العدد ويخرج المشترك دون العام معلوم
قيل خرج به المجمل لان معناه غير معلوم للسامع ويرد عليه انه لا وجه
للاحتراز عنه لان هذا التقسيم انما هو بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم المعنى
في اصل وضعه والاجمال عارض بازدحام المعاني بعوارض الاستعمالات
والجواب عنه بانه احترز عنه نظرا الى الظاهر ليس بشيء وكذا ما قيل من انه
احتراز عن المشترك فانه موضوع لمعنى من المعاني على سبيل الابهام
على قول وبالجملة ترك هذا القيد اولى على انه يرد عليه ان الرقبة خاص
عندهم مع انها مبهمة وان امكن دفعه بان المراد بالمعلوم المعلوم من حيث

مع ان التعريف لماهية من حيث هي من
غير اعتبار العموم منه

اي صدق التعريف في نفسه من غير اعتبار
صفة العموم على كل فرد او باعتبار صفة
العموم لا يصدق على كل فرد على حدة
بل على جميع افراد المعرف بان يعتبر صفة
العموم في المعرف ويحمل اللام على الاستغراق
تدبر فيه فانه دقيق منه

واما على القول بانه موضوع لكل واحد من المعاني
على وجه التعيين فلا يخرج بهذا القيد منه

فان هذا القول ضعيف في نفسه وايضا هو
خارج بالوصف المستفاد من التنوين
منه

الذات والابهام من حيث الصفات لا ينافيه فلهذا جعلوها من قبيل
الخاص لكونها اسماء الذات مرقومة ولا ابهام فيه بهذا الاعتبار وان
عرض له الابهام من حيث صفة الايمان او الكفر على الانفراد اي
بدون ملاحظة المشاركة بين الافراد سواء كان نوعا او جنسا فيدخل
التثنية والفعل والحرف مالم تشترك لفظا ويخرج العام والجمع المنكر
فينطبق الحد على المحدود وهو اي الخاص بالمعنى المذكور اما ان يكون
خاصا خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين كالانسان
ورجل وزيد نشر على ترتيب اللف وهذه الاطلاقات على
اصطلاح اهل الشرع دون المنطقيين فان الجنس عندهم عبارة
عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقايق وهو غير صادق على
الانسان واما عند اهل الشرع فهو عبارة عن النوع المنطقي اعني الكلي
المقول على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة كالانسان فعلم منه
ان اطلاق النوع على ما هو اخص من النوع المنطقي اعني الصنف كا
كالرجل مبني على اصطلاح اهل الشرع ايضا وكذا اطلاق لفظ العين
على الجزئي الحقيقي كزيد اصطلاح اهل الشرع هذا فاقسام الخاص ثلثة
اشرفها هو القسم الثالث ثم الثاني ثم الاول واما لم يعكس الترتيب
بالنظر الى هذا كما فعله بعضهم اعتبار الترقي من الادنى الى الاشرف ولكل
وجهة هو موليها وحكمه اي اثر الخاص الثابت به من حيث هو هو
وهذا القيد معتبر فلهذا صرح به في بعض المتون اي مع قطع النظر عن
الامور الخارجة فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا يوجب الظن
لا القطع ان يتناول المخصوص قطعا اي تناولا قطعيا اي يقطع حتما
ارادة الغير ناشيا عن الدليل واما الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ
لان يراد به الغير فهو باق حتى لو انقطع ايضا يصير اللفظ مفسرا
فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال والمراد بالمخصوص مدلوله الوضعي وليس المراد
المخصوص المشهور وهو ما خص منه البعض ولا يحتمل البيان اي بيان

والحاصل ان اللفظ اذا وضع لمعنى واحد تحته افراد ان قطع النظر عنها حال الوضع فهو الخاص وان التفت اليها حال الوضع وتعلقت الاحكام بها فهو العام منه

سواء لم يكن له افراد كزيد او كان له افراد كالانسان ورجل منه

اذ لم يلاحظ في شيء منها حال الوضع اشتراك الافراد في المعنى الموضوع له منه

اذ خرج بقوله لمعنى واحد ولا بد من اخراجه ايضا لان المشترك من حيث انه مشترك ليس بخاص منه

ذكر الجمع المنكر بخصوصه بدون الاكتفاء بالعام مبني على قول من جعله واسطة بين العام والخاص بان يعتبر في العام الاستغراق لجميع ما يصلح له كما اعتبره صدر الشريعة في التوضيح فيخرج عنه نحو رأيت رجالا بدون دخوله في الخاص منه

كما هو مصطلح اهل الاصول والفقهاء وعند اهل الاصول له معنى اخر وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين وهو ليس بمراد هاهنا منه

باتفاق جميع المذاهب بخلاف العام فان فيه اختلافات كثيرة منه

وانما سمي بالمخصوص لان الوضع تخصيص شيء بشيء كما علم

فسره به لانه يحتمل بيان التغيير كالنسخ منه

بيان التفسير لانه اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفاء
وهو لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بين فيؤدي الى اثبات الثابت
او ازالة المزال فان قيل الخاص يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه
قلنا الخاص من حيث هو خاص لا يكون مبهما واما الابهام بحسب
العوارض فمنشاء الشبهة الغفلة عن قيد الحيثية والى هذا اشار
المص بقوله لكونه بينا اي ظاهرا في نفسه فالمدعى هو عدم احتمال
البيان من الخارج والدليل كونه بينا في نفسه فلا مصادرة هذا
وفيه رد صريح على من زعم ان الخاص يحتمل البيان حتى جوز الزيادة
عليه بخبر الواحد فلتصريح هذا الرد لم يكتف بالحكم الاول اعني
تناول الخاص لمدلوله قطعا وان استفيد منه التزاما فلا يجوز
تفريع على ما ذكره من قوله ولا يحتمل البيان الحاق التعديل اي
الطمانينة في الركوع والسجود والاستواء في القومة والجلسة بين
السجدتين الثابت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاعرابي
صلى في المسجد وترك التعديل قم صل فانك لم تصل بيانا
بامر الركوع والسجود وهو قوله تعالى اركعوا واسجدوا حال
كون ذلك الالحاق على سبيل الفرض اي على ان يكون التعديل
فرضا كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي وانما لا يجوز هذا الالحاق
لان قوله تعالى اركعوا خاص لانه وضع لمعنى معلوم على الانفراد
وهو الميلان عن الاستواء وكذا السجود موضوع لمعنى كذلك
وهو وضع الجبهة على الارض ولا يحتمل البيان فالحاق التعديل
بهما فرضا لا يكون بيانا للخاص لكونه بينا في نفسه بل يكون
زيادة عليه والزيادة نسخ فلا يجوز الا بما يصلح ناسخا كالمتواتر
والمشهور ولا يجوز بخبر الواحد لكن يلحق بها واجبا ليكون عملا
بالدليلين اعني الكتاب والسنة فلهذا قيد بقوله على سبيل الفرض
فان قيل سلمنا انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي لكن لم لا يجوز

وهو الظهور وقوله المزال وهو الخفاء منه

كالثابت فهي نظرا الى احتمال المجاز منه

ان يكون المراد هو الركوع الشرعي وهو الركوع الذي فيه التعديل وهو محتاج
الى البيان لزيادة قيد فيه اجيب عنه بانا لا نم ان كل معنى شرعي محتاج الى
قيد زائد على اللغوي ولئن سلمناه لكنه احتمال لم ينشأ من دليل وهو في
حكم المعدوم فلا ينافي قطعية الخاص وعدم احتماله للبيان كما سبق فلا يجوز
الالحاق المذكور وبطل شرط الولاء بكسر الواو وهو ان يتابع في
افعال الوضوء بحيث لا يجف عضو قبل اتمامه مع اعتدال الهواء وهو
شرط صحة الوضوء عند مالك لمواظبة النبي عليه السلام عليه ولو جاز تركه
لتركه مرة تعليماً لجوازه وبطل شرط الترتيب الذي هو شرط عند
الشافعي لقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور
مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه وكلمة ثم للترتيب وشرط التسمية
وهي ان يقول بسم الله الرحمن الرحيم وهي شرط عند مالك لقوله عم
لا وضوء لمن لم يسم وشرط النية وهي ان يقصد المتوضي بوضوئه
استباحة الصلوة وهي شرط عند الشافعي لقوله عليه السلام انما
الاعمال بالنيات في اية الوضوء اي حال كون تلك الشروط
في اية الوضوء وهي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية وانما بطلت
لان الغسل والمسح خاصان موضوعان لمعنى معلوم وهو الاسالة
والاصابة لا يحتملان البيان فيكون اشتراط هذه الامور بتلك
الاخبار التي هي اخبار الاحاد يكون زيادة على النص المطلق وينسخ له
وذا لا يجوز بخبر الواحد فصار مذهب المخالف فيه غلطا من وجهين
احدهما انه حط منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته والثاني
انه جعل خبر الواحد مما يجوز به نسخ حكم الكتاب ورفعه فوق منزلته
وذا لا يجوز فان قلت انتم قائلون بوجوب التعديل في الصلوة
فلم لم تقولوا بوجوب النية واخواتها في الوضوء قلنا النية واخواتها
مكمل الوضوء كما ان التعديل مكمل الصلوة فلو قلنا بوجوب مكمل
الوضوء للزم التسوية بين مكمل الاصل اعني الصلوة ومكمل الفرع

الفرع اعني الوضوء لانه وسيلة اليها مشروع لاستباحتها فقلنا
بسنية مكمل الوضوء اظهارا للتفاوت هكذا ينبغي ان يقرر هذا الجواب
والطهارة اي وبطل شرط الطهارة في اية الطواف وهي
قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وقال الشافعي رحمه الله الطهارة
شرط في طواف الزيارة لقوله عم الا لا يطوفن بهذا البيت محدث
ولا عريان وانما بطل شرطيتها لان الطواف لفظ خاص موضوع
لمعنى معلوم وهو الدوران بالبيت وهو لتحققه من المحدث
والطاهر لا يكون موقوفا على الطهارة فيكون اشتراط الطهارة زيادة
على النص المطلق ونسخا له بخبر الواحد وهذا النص ليس بمجمل
بالنسبة الى الطهارة وان كان مجملا من جهة انه يعتبر فيه سبعة
اشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر الاسود فلا يجوز ان يكون
قوله عم لا يطوفن بيانا له على ان الاجمال من حيث العدد ممنوع
لان الامر لا يقتضي التكرار وكذا الاجمال من حيث المبدا ممنوع
وثبوت العدد وتعيين المبدا وان كان زيادة على الكتاب لكنها
بالاخبار المشهورة وبها تجوز الزيادة عليه والتاويل اي وبطل
تاويل الشافعي القروء بالاطهار دون الحيض في اية التربص
وهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وقد
اولها بالاطهار فابطل موجب الخاص وهو الثلثة بالرأي وذلك
لان الطلاق المسنون ما يكون في الطهر والطهر الواقع فيه الطلاق
محسوب عنده فيقتضي العدة بباقي ذلك وطهرين بعده فتنقص
العدد عن الثلثة لان بعض الطهر ليس بطهر اخر لانه اسم لما تخلل
بين الدمين بخلاف ما لو اولت بالحيض اذ يجب عليها التربص
بحيض ثلث كوامل فان قيل قد اوجبتم ثلث حيض وبعضا فيما
اذا طلق في الحيض وموجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة
قلنا لما وجب تكميل الحيضة الاولى ببعض الحيضة الرابعة جيئت تمامها

لانه زيادة على الكتاب بخبر الواحد

الرابعة صح

ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تتجزى حكماً على ان الكلام في الطلاق
المسنون وهو الواقع في الطهر كما سبق فان قيل الثلثة
تدل على تذكير المضاف اليه فيحمل على الطهر لان الحيض مونث
قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر ثم لما فرغ عما فرع اراد
من طرف الشافعي منه
ان يدفع بعض ما اورد على الاصل المذكور فقال ومحللية الزوج
الثاني اعلم ان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين اختلفوا في ان
الزوج الثاني هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان او اكثر
حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلث تطليقات
اولا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام وابو يوسف
وبعضهم الى الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر وجه الثاني انه لو هدم
لاثبت حلاً جديداً واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلان حكمه
الحرمة وهدمها لا يكون الا باثبات الحل واما بطلان اللازم فلانه
لو اثبته لزم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان حتى فاصل
في الغاية واثر الغاية في انهاء ما قبلها لا في اثبات حكم ما بعدها فالزوج
الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما ثبت الحل
بالسبب السابق وهو كونها من بنات بني ادم خالية عن المحرمات
ولو سلم انها مثبتة لكنه بعد وجود المغيا وهو الثلث لا قبله فلا يكون
هادما لما دونها والمطلوب ذلك كما لو حلف لا يكلمه في رجب حتى
يستشير اباه فاستشاره قبل رجب لغت حتى لو كلمه في رجب
حنث ونحن نقول في اثبات حقية اللازم محللية الزوج الثاني
اي كون الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد ثابت بحديث العسيلة
اي بحديث فيه لفظ العسيلة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره روي
ان امراة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة
طلقني ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الا مثل هذا
اي هدبة
واشار الى هدبة ثوبها تتهمه بالعنة فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي

من ان الخاص يفيد مدلوله قطعا ولا يحتمل البيان منه

اي المراة تعود الى الزوج الاول بثلث طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلث منه

اي المراة تعود الى الزوج الاول بما بقي من الطلقات ولا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلث وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني مثبت للحل الجديد عندهما وغاية للحرمة الغليظة عنده منه

وهو الحل الذي لا يزول الا بثلث تطليقات منه

يعني انتهى الحرمة السابقة فثبت اصل الحل بالسبب السابق كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم ثبت الحل بالاباحة الاصلية فكذا ههنا يكون اصابة الزوج الثاني منتهية للحرمة الغليظة ثم ثبت الحل بالسبب السابق منه

اي اصل الحل ثابت بالسبب السابق واما الحل الذي لا يزول الا بثلث تطليقات فلا يثبت بهذا السبب فثبت بالسبب السابق حل عود المراة بما بقي من الطلقات منه

يعني انما يكون بارا غير حانث لو لم يكلمه وجاء رجب فاستشاره ثم كلمه فدخول شهر رجب بمنزلة الطلاق الثلث فلا بد ان يقع ثم يكون الزوج الثاني محللا كالاستشارة ثم وانما دونه فلا يكون الزوج الثاني محللا كما ان الاستشارة قبل رجب لا يكون محللا للتكلم فيه منه

اي الثلث التطليقات المذكورة في الاية منه

13 كناية عن غيبوبة الحشفة وان لم تنزل منه

تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال عم لا حتى تذوقي من عسيلته
ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة في اشتراط وطئه
في التحليل لكونه مسوقا له كما سياتي ان شاء الله تعالى واشارة الى
كونه محللا لانه عليه السلام غيّى عدم العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى
بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود فاذا انتهى ثبت العود ولا
واسطة وهو حل حادث قطعا ليس مثل حل الثابت بالسبب السابق
فيستند الى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى في الاية وحتى
في الحديث وبطلان العصمة اي الحفظ عن المال المسروق
باطلاق قوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا ايديهما الاية يعني ان
القطع في السرقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال
في يد السارق او استهلكه وقال الشافعي يجتمعان لانهما
مختلفان حكما لان الضمان يجبر المحل والقطع للزجر وسببا
لان سبب القطع الجناية على حق الله وسبب الاخر الجناية
على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة قال
الامام فخر الاسلام قال الشافعي القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص
فانى يكون ابطال عصمة المال عملا به وقد وقعتم في الذي ابيتم
والجواب ان ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو جزاء بما
كسبا لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة
فعل العبد وان ما يجب لله تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية
الى الجزاء واقعة على حقه تعالى ومن ضروريته تحول العصمة اليه انتهى
يريد ان لفظ القطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة
ولا دلالة له على نفي الضمان وانقطاع العصمة اصلا ولا هو من ضروريا
فمن قال القطع يوجب انتفاء الضمان لقوله عم لا غرم على السارق
بعد ما قطعت يمينه لم يكن عاملا بالخاص بل كان زائدا عليه بخبر الواحد
وذا لا يجوز بخبر الواحد وانت تعلم ان هذا الاستدلال الزامي لان

اي لكون الاشتراط المذكور مسوق الكلام لاجله ودلالة الكلام على ما سيق لاجله يسمى عبارة النص كما سياتي منه

التي قبل ان يتزوجها الزوج الاول ابتداءً وهي جاءت الى الزوج الاول بالثلث وهذا مدار الفرق بين حتى الواقعة في الحديث والواقعة في الاية فافهم منه

لان حدوث المسبب يستلزم حدوث السبب منه

فان حتى في الحديث غاية لعدم العود الذي هو الرجوع الى الحالة الاولى بخلافها في الاية منه

بان لا يجب الضمان عند استهلاكه منه

اي تحول عصمة المال المسروق وحفظه الى الجزاء وانتقاله بحيث اذا وقع الجزاء وهو القطع انتفى العصمة منه

لان الزيادة نسخ ونسخ الكتاب لا يكون بخبر الواحد منه

الشافعي قائل بجواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد قيل وفيه بحث
لان الايراد من قبل الشافعي ان كان على الوجه المذكور لا يحتاج في دفعه
الى مثل هذا التكلف المذكور بل يجيبنا قوله عليه السلام لا غرم على السارق
بعد ما قطعت يمينه بناءً على ان النص مجمل بما سكت عنه فيجوز بيانه بخبر
الواحد لانه ليس بنسخ ولا زيادة على الكتاب ويمكن دفعه بانه انما
احتاج في دفعه الى هذا التكلف لانه يمكن ان يمنع الخصم كون النص
مجملاً فهذا ارخاء للعنان يعني سلمنا انه ليس بمجمل لكن بطلان العصمة
ثابت بقوله تعالى جزاء بما كسبا فلا زيادة على الكتاب بخبر الواحد
فتأمل ولذلك اي لكون الخاص قطعيا في معناه وهذا متصل بقوله
ان يتناول المخصوص قطعا وكذا ما يليه والظاهر تقديمها على ما ذكره
من دفع الايرادات على هذا الاصل كما لا يخفى صح ايقاع الطلاق
بعد الخلع اي ايقاع صريح الطلاق بعد الخلع وذلك ان الله تعالى
ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان ثم ذكر افتداء
المراة بقوله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما
افتدت به اي لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به
نفسها وفي تخصيص فعلها بعد جمعهما في ان لا يقيما تقرير فعل الزوج
بطريق الضرورة وهو الطلاق لانها لا تختص بالافتداء الا بذلك
الفعل وكان هذا بيانا لنوعيه اعني بمال وبدونه ثم قال فان طلقها
اي بعد المرتين سواء كانت بمال اولا فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين
اللتين كلتاهما او احدهما خلع فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع
عملا بموجب الفاء التي هي لفظ خاص معناها التعقيب في تعليق
الفاء باول الكلام بجعل الخلع فسخا للنكاح لا طلاقا وذكره اعتراضا
كما ذهب اليه الشافعي ترك العمل بموجب الفاء وهو التعقيب ولذا
ايضا وجب مهر المثل بنفس العقد اي بمجرد العقد بلا تسمية المهر
في المفوضة بكسر الواو وهي التي اوذنت لوليها ان يزوجها من

وحكمه صح

١ فلا قال الشافعي فان الطلاق ازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده وذلك لان الخلع عنده ليس بطلاق بل فسخ وهذه المسئلة مذكورة في باب ايقاع الطلاق من الكتب الفقهية منه

٢ للنكاح وليس بطلاق فاذا خلع امراة ثم نكحها يملكها ثلاث طلقات عند الشافعي وبطلقتين عندنا منه

٣ وهو الافتداء فصار كالتصريح بان فعل الزوج من الخلع وافتداء المراة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ منه

٤ اي قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما الاية منه

٥ فيح يكون اتصال قوله فان طلقها بقوله الطلاق مرتان هو اتصال بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين بخلاف ما اذا جعل الخلع فسخا لا طلاقا فانه ح يكون متعلقا باول الكلام وهو قوله تعالى الطلاق مرتان ويكون بينهما جملة معترضة منه

٦ فالتعقيب انما هو بعد مشروعية الطلاق بعد الخلع فلا يجوز لغوا منه

١٤

من غير تسمية للمهر او على ان لا مهر لها لا التي زوجت نفسها بلا مهر لانها
لا تصلح محلاً للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعي بخلاف الاولى فان نكاحها
صحيح بالاتفاق وانما الخلاف في موجب المهر وهو الدخول عنده ومجرد
العقد عندنا لنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان
الباء لفظ خاص معناه الالصاق فيدل قطعا على امتناع انفكاك
الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك كما ذهب اليه
الشافعي رحمه الله ابطال لعمل الخاص وهذا التقرير اولى من تقرير فخر
الاسلام واتباعه من ان الابتغاء لفظ خاص الخ وذلك لان الذي
يبطل في المفوضة ليس هو الابتغاء بل اقتران المال والتصاقه به
وههنا ابحاث الاول ان الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق بالمال
في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد وجوابه
ان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل
المطلق والمقيد على الحكم المثبت كما سيأتي وههنا كذلك الثاني
ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل
بالدخول او الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد وجوابه انا
لم نقيد وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب متحقق قبله بالعقد وانما قيدنا
تقرره في الذمة وهو غير الوجوب الثالث ان محصل الاستدلال
هو ان الله تعالى حل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال فمقتضى هذا ان
لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لا ان يكون صحيحا
ومستوجبا لثبوت ما نفي او سكت عنه وجوابه ان قوله تعالى لا
جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة
دل على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب
على النكاح الشرعي فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب ان
تحمل الاية التي نحن فيها على ما ذكرنا من ان يكون الابتغاء المنفك
عن المال صحيحا مستوجبا لثبوت ما نفي او سكت عنه وكان المهر

وانما قال الاولى دون الصواب لانه يمكن ان الابتغاء المقيد بالمال يبطل في المفوضة فافهم منه

وهو يدل على جواز انفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال فلا يجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة عملا بالعام منه

كما ان صلوة الغد واجبة على المكلف الان وان لم يتقرر في الذمة منه

٩ على تقدير ان يكون النكاح على ان لا مهر لها وقوله او سكت عنه على تقدير ان لا يذكر المهر على ما سبق منه

مقدراً شرعاً غير مضاف الى العبد عندنا يعني ان اقل المهر مقدر عندنا
بعشرة دراهم وقال الشافعي كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا حتى لو تزوج
امرأة بخمسة دراهم كانت الخمسة مهرا عنده وعندنا يجب عشرة دراهم
لنا قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم ووجهه ان الفرض لفظ خاص
لمعنى خاص وهو التقدير وكذا الكناية لفظ خاص اريد به ذات المتكلم
فدل ذلك على ان مهورهن مقدرة بتقدير الله تعالى وتقدير الشرع
اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان او يمنعهما جميعا الاول منتف
والثالث منتف هنا بالاجماع فتعين الثاني فيكون لادنى مقدراً
وقد بيّنه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم
كذا قالوا وهذا مبني على ان الفرض حقيقة في التقدير بدليل غلبة
استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اى قدرها او تفرضوا لهن
فريضة اى تقدروا وفرضناها اى قدرناها ومنه الفرائض للسهام
المقدرة مجاز في غيره كالقطع والايجاب دفعاً للاشتراك فيكون
تعدية الفرض بعلى في هذه الآية لتضمين معنى الايجاب فتأمل عملا
بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له وقوله ان تبتغوا باموالكم وقوله
قد علمنا ما فرضنا عليهم هذه ادلة المسائل الثلث التي ذكرها الاول
للاولى والثاني للثانية والثالث للثالثة وقد فصلنا وجه الاستدلال
فلا تغفل ومنه اى من الخاص الامر قدمه على النهي لان المطلوب
وجودي وبالنهي عدمي والاول اشرف وقدمهما على غيرهما اذ بهما
يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام وهو قول القائل لغيره على
سبيل الاستعلاء افعل ليس المراد بالقول معناه المصدري اعني
التكلم بالصيغة لانه لا يلائم غرض الاصولي لانه ليس من الادلة ولا
يناسبه جعله من اقسام الخاص الذي هو لفظ بل المراد به المقول
فيكون قوله افعل بيانا له ولو لم يبيّن به لفهم ان الامر هو مطلق
المقول للغير على سبيل الاستعلاء فلا يرد ما قيل ان اريد بالقول

لانه اذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك يحمل على المجاز لعدم احتياجه الى اثبات وضع على ما بين في محله منه

اى في قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم منه

بناء على ما هو المشهور من تفسيره من انه طلب الفعل والترك عدمي وقد يفسر بطلب كف النفس عن الفعل والكف وجودي منه

وهو عند الامر نفسه عاليا سواء كان عاليا في نفس الامر او لا وقول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجاز بمعنى تشيرون او تشاورون او اظهار التواضع لهم لغاية دهشته من موسى عم منه

15

بالقول المقول لا يبقى لقوله افعل معنى معتد به لانه هو المقول هذا والمراد
بالامر المعرف هو الامر على اصطلاح الاصول لا الامر على اصطلاح العربية
اذ الاستعلاء ليس بشرط عندهم في الامر والمراد بافعل ما هو المتبادر منه
عند الاطلاق وهو ما يكون للطلب على سبيل الجزم فلا يرد انه ان اريد
الامر على اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل امر سواء
كان على طريق الاستعلاء او لا وان اريد الامر على اصطلاح الاصول
فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء قد يكون للتهديد
والتعجيز ونحو ذلك وتصدر عن النائم والساهي والمبلغ والحاكي
وشيء منها لا يسمى امرا عند الاصولي فان اعتبر معنى الطلب لتخرج الصيغ
المذكورة فهو مع كونه عناية في التعريف بحيث لا يساعدها العبارة
لا تخرج صيغ الندب والاباحة كما لا يخفى وان اريد الطلب على سبيل
الجزم يكون تكلفا على تكلف وذلك لان حمل اللفظ على ما يتبادر عنه
عند الاطلاق لا يكون تكلفا هذا واختلف في المراد بافعل فقيل انه
كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغ اى لغة كانت وقيل
المراد به ما يكون مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل
وقيل انه علم جنس للامر في لغة العرب كفُعِلَ ويُفعَلُ لكل مبني
للمفعول من الفعلين وخرج عن التعريف الفعل والاشارة
لانهما ليسا بامر عند الاصولي فانطبق الحد على المحدود جمعا ومنعا
ويختص اى يمتاز مراده اى المراد من امر وهو الوجوب
بصيغة هي افعل بان لم يكن مراد بتلك الصيغة سوى هذا المراد
وهو الوجوب غالبا داخلة على المقصور لا على المقصور عليه والا
يلغوا قوله لازمة لذلك المراد غير منفكة عنه اذ اللازم يمتنع
انفكاكه عن الملزوم مطلقا فلا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة
كما ان هذه الصيغة لا يستفاد منها الا الوجوب على ما اشار اليه بقوله
ويختص مراده بصيغة فالاختصاص من الطرفين وفيه رد على من

فانهما ليسا بقول منه

سواء كان اعم او مساويا منه
اى شيء من الاشياء كالندب والاباحة منه

هذا الرد على الاختصاص الاول وهو قوله ويختص مراده بصيغة منه

زعم ان الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة حتى لايكون
الفعل اي فعله عم موجبا تفريع على قوله لازمة اذ على تقدير كون
فعله عم موجبا لزم كون الوجوب مستفادا من غير هذه الصيغة فلا
يكون لازمة خلافا لبعض اصحاب الشافعي رحم ومحل النزاع هو الفعل
الذي لم يكن فعل الطبع والزلة والمخصوص به عم والمبين للمجمل فان
شيئا منها ليس بموجب اتفاقا اما سوى المبين للمجمل فظاهر
واما الفعل المبين للمجمل فلانه يكون على حسب ما يفيده المجمل من الوجوب
او الندب او الاباحة ولا يتعين الوجوب وهذا النزاع انما نشأ
من النزاع في ان لفظ الامر هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندنا
لا يطلق عليه حقيقة فلا يكون الفعل موجبا اذ الموجب منحصر في الامر
اتفاقا وعند بعض اصحاب الشافعي يطلق عليه حقيقة فيكون
الفعل موجبا اذ الامر لا يكون الا موجبا اتفاقا استدل البعض
على انه يطلق لفظ الامر على الفعل حقيقة بقوله تعالى وما امر
فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وقوله تعالى
وامرهم شورى وتنازعتم في الامر اتعجبين من امر الله وامثال
ذلك وعلى ان الفعل موجب بقوله عليه الصلوة والسلام
صلوا كما رأيتموني اصلي فصلوة النبي عم من افعاله فكانت
موجبا للمتابعة والجواب عنهما يأتي فيما بعد والمص اشار
الى دليل مطلوبنا وهو عدم كون الفعل موجبا بقوله للمنع عن
الوصال الجار متعلق بقوله لا يكون الفعل موجبا روي انه
عم واصل في الصوم فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال
الصوم بقوله ايكم مثلي (الاستفهام للانكار) يطعمني ربي ويسقيني فدل على ان
فعله عم ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم وخلع النعال
روي انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي باصحابه فخلع نعليه فخلعوا
نعالهم فلما قضى صلوته عم قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا

عطف على قوله على انه يطلق لفظ الامر
منه

فان قلت على تقدير ان يكون نصا مفرعا
على ان الامر يطلق على الفعل حقيقة
فلا حاجة الى اثباته بعد اثبات المفرع عليه
قلنا اثباته بعد اثباته تنبيه على انه مع
ابتنائه عليه وثبوته باولته ثابت بدليل
مستقل ودفع لما يرد ان الامر على
تقدير كونه حقيقة في الفعل ايضا
لا يدل على الايجاب الا القول
منه

بان لم يفطر في الغروب الى ثلثة ايام فصاعدا
منه

يجوز ان يكون ذلك حقيقة الطعام
والشراب ويجوز ان يكون كناية عما
يتقوى به الروح من القربة ولذة
الانس بذكره وطاعته قال بعض
العارفين وذكرك للمشتاق خير
شراب وكل شراب دونه كسراب
منه

رأيناك

رأيناك القيت نعليك قال عليه السلام ان جبرئيل عليه السلام اخبرني
ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا او
فليمسحه وليصل فيهما فدل هذا على ان الفعل غير موجب والا لما انكر
عليهم وههنا بحث وهو انك قد عرفت ان الفعل المخصوص به عليه
السلام خارج عن محل النزاع وانه غير موجب اتفاقا وصوم الوصال كان
مخصوصا به عم ولذا علل بقوله يطعمني ربي ويسقيني وكذا خلع النعال
كان مخصوصا به عم فلهذا علل باخبار جبرئيل عم بان فيهما قذرا
وكيف يجوز الانكار على الاتباع وقد ورد الامر بقوله تعالى فاتبعوني
يحببكم الله والظاهر منه هو الشمول للقول والفعل وايضا هذا
الدليل مشترك الالزام اذ لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعت
الصحابة عليهم السلام والوجوب استفيد بقوله عم صلوا كما
رأيتموني اصلي لا بالفعل يعني لا نم ان الوجوب استفيد بالفعل
بجواز ان يستفاد بقوله عم صلوا كما رأيتموني اصلي وهذا اشارة الى
الجواب عن استدلال البعض على ان الفعل موجب بقوله
عم صلوا الخ كما اشرنا اليه فيما سبق وسمي الفعل به اي بالامر
في الآي المذكورة فيما سبق لانه سببه يعني لا نم ان تسمية الفعل
بالامر لكون الامر حقيقة فيه لجواز ان يكون تسميته لكونه سبب الفعل
لانه يجب بالامر ويثبت به فيكون مجازا مرسلا وهذا اشارة الى الجواب
التسليمي عن استدلال البعض على ان الامر يطلق حقيقة على الفعل
بتسمية الفعل امرا فيما سبق من الآي يعني سلمنا ان الامر فيها بمعنى
الفعل لكن يجوز ان يكون تسميته امرا مجازا باعتبار اطلاق اسم
السبب على المسبب فاشار بهذا الجواب الى الجواب المنعي كما لا يخفى
وموجبه اي موجب الامر المجرد عن القرينة الدالة على الوجوب
وعدمه الوجوب لا الندب كما ذهب اليه بعض الفقهاء مثاله قوله
تعالى فكاتبوهم لان الكتابة وهي ان يقول لمملوكه كاتبتك على الف

ورهم مندوب واستدلوا عليه بان الامر لطلب الفعل فلا بد من
ترجيحه على الترك فادنى الترجيح الندب ولا الاباحة كقوله تعالى
فاصطادوا فان الصيد بعد الاحرام مباح واستدل عليه بان الامر
يقتضي حسن المأمور به ومن ضرورته التمكن من الاقدام وذلك
بالاباحة والتوقف كما ذهب اليه من يقول الامر مشترك
بين هذه الامور الثلثة واستدلوا عليه بانه مستعمل في هذه
المعاني من غير ترجيح احدها والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا
صدر امر لا بد ان يتوقف فيه ما لم توجد قرينة تعين احدها واجيب عنه
بان هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا اوامر النبي صلى الله عليه وسلم
من غير توقف ولو لم يكن موجبا لطلبوا دليلا آخر للعمل به سواء كان
الامر بعد الحظر اي المنع او قبله اي لم يكن بعد الحظر سواء كان
بعده حظر ام لا يعني موجبه الوجوب عندنا سواء كان واردا
بعد المنع اولا خلافا لبعض اصحاب الشافعي فانهم قالوا موجبه
في اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة كقوله
تعالى بعد ذكر المحرمات واذا حللتم فاصطادوا قلت الاباحة ما فهمت
من الامر بل من قوله تعالى قل احل لكم الطيبات وما علمتم من
الجوارح والحظر السابق لا يصلح دليلا على الاباحة فانه جاء بعد
الحظر للوجوب ايضا كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين ولو سلم لكن الكلام في الامر المجرد عن القرائن
وفيما ذكرت من الآية قرينة على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد
شرع لنا ولو وجب لكان علينا لترتب الاثم على الترك فيعود الامر
على موضوعه بالنقض هذا وانما قال موجبه الوجوب لانتفاء الخيرة
اي الاختيار عن المأمور متعلق بالانتفاء بالامر متعلق بالمأمور
بالنص متعلق بالانتفاء والظاهر ان المراد بالنص قوله تعالى
ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك بعد قوله تعالى اسجدوا لآدم

اي اذا خرجتم من الاحرام منه

عطف على الطيبات اي احل لكم الطيبات وصيد ما علمتم من الجوارح الكواسب للصيد من السباع والطير منه

اي التعود منفعته على العباد منه

اي ما منعك من السجود على ان تكون لا زائدة او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء يدعو نقيضه منه وهو السجود

لآدم فالمأمور بالامر بصيغته على ما هو المتبادر هو المستفاد من قوله
اسجدوا لآدم وانتفاء الخيرة مستفاد من قوله ما منعك ان لا تسجد
فانه في معرض الذم على المخالفة للامر وهو دليل الوجوب وقيل
المراد بالنص قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله
ورسوله ان يكون لهم الخيرة من امرهم واستحقاق الوعيد
وهو الاخبار بالعذاب لتاركه الثابت بقوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ولا يكون
في مخالفة الامر خوف الفتنة والعذاب الاليم الا اذا كان المأمور به
واجبا والامر في الآية عام شامل لكل امر لانه مصدر مضاف من غير
دلالة على معهود ويجوز الاستثناء عنه بان يقال فليحذر الذين عن
امره الا الامر الفلاني وجواز الاستثناء من امارات العموم ودلالة
الاجماع اي اجماع اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل
مع المنع عن تركه يطلبه بصيغة افعل فيدل على انه لطلب الفعل
جزما وهو الوجوب ولما لم يكن الاجماع على كون موجب الامر
هو الوجوب بل على ما ذكرنا قال ودلالة الاجماع دون والاجماع
بترك الدلالة فافهم والمعقول قال العلامة الفناري يعني بالمعقول
الاستفادة من موارد اللغة لا الدليل العقلي لان البحث لغوي
انتهى وقيل اي الدليل العقلي وهو ان كل مقصد من مقاصد الفعل
كالماضي والحال والاستقبال مختص بعبارة والايجاب اعظم
مقاصد الفعل لانه مناط الثواب والعقاب فكان وضع عبارة له
اولى وهي الامر قيل هذا اثبات اللغة بالقياس والرأي وهو
باطل واجيب عنه بان القياس لاثبات عدم اصالة اشتراك
الامر بين الايجاب والندب والاباحة بان يقاس على اختصاص
كل مقصد من مقاصد الفعل بعبارة لان الايجاب من مقاصد
الفعل فيختص بعبارة لا لاثبات اللغة وقيل المعقول هو ان السيد

القائل الشيخ اكمل الدين منه

هذا وان كان ظاهرا من قوله لانتفاء الخيرة لكن ليس فيه مأمور بصيغة الامر فلا يكون ظاهرا بالنظر الى قوله عن المأمور بالامر والكلام انما هو في كون صيغة الامر موجبا فافهم منه

اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب ولولا ان الامر للوجوب
لما حسن ذلك واذا اريد به اى بما صدق عليه لفظ الامر من الصيغة
اذ النزاع انما هو فى كون الصيغة حقيقة اذا اريد بها الاباحة والندب
لا فى ام ر الاباحة او الندب فقيل انه حقيقة لانه بعضه اى بعض
الوجوب لانه عبارة عن عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك والشئ
فى بعض معناه حقيقة وان كانت قاصرة كالانسان فى الاعمى والجمع
فى بعض الافراد ورد بوجهين الاول ان اطلاق الكل على الجزء
من مشاهير طرق المجاز الثانى ان جواز الترك جزء منهما ومنافيا
اى الوجوب به واجيب عن الاول بانه لا مشاحة فى الاصطلاح
فيجوز ان يصطلح هذا القائل على تسميته ما يسميه القوم مجازا حقيقة
قاصرة وعن الثانى بان مرادهم باستعمال الامر فى الندب والاباحة
ليس ما هو الظاهر منه من استعماله فى تمام الندب والاباحة بل
مرادهم به استعماله فى جزئهما اعنى جواز الفعل وجواز الترك فى الام
ح انما ثبت بعدم دلالة الامر على حرمة الترك وانما قلنا ان مرادهم
هذا لان استعمال الامر فى تمام الندب والاباحة مما لا سبيل اليه
لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان تصريحهم بارادة الندب او الاباحة
كتصريحهم باستعمال الاسد فى الانسان الشجاع وارادته منه فان
ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لان لفظ الاسد يدل على ذاتيات
الانسان كالناطق فاذا كان الجامع بينهما هو جواز الفعل والاذن فيه
كان استعمال الامر فى الندب او الاباحة من حيث انهما من افراد جواز
الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصيته كونه مع جواز الترك او بدونه
بالقرينة كما ان الاسد يستعمل فى الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة
فافهم وقيل لا يكون حقيقة فيهما والقائل الكرخى والجصاص .
لانه جاز اى تعدى اصله اى اصل الموضوع له وهو الوجوب
واستعمل فى غيره اذ الجزء غير الكل لان المراد بالغير ههنا معناه اللغوى

اللغوى لا ما اصطلح عليه المتكلمون من انهما موجودان يجوز وجود كل
منهما بدون الاخر والمعنى اللغوى اعم منه فلهذا صار استعمال اللفظ فى
الخارج اللازم مجازا عندهم لا حقيقة فلا يرد عليه انه كيف يكون
مجازا مع ان الندب والاباحة جزء من الوجوب كما سبق والجزء
ليس غير الكل لامتناع انفكاكه عنه والغير موجودان يجوز وجود كل
منهما بدون الاخر ولا يقتضى اى الامر المطلق العارى عن القرينة
الدالة على التكرار والمرة وان كان مقيدا بالشرط التكرار اى
تكرار الفعل وهو وقوعه مرة بعد اخرى فى اوقات متعددة واما عمومه
فشموله افراده فيتلازمان فى مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد
فى زمان واحد ويوجد العموم بدون التكرار فى مثل طلقى نفسك
لجواز ان يقصد العموم فيه لا التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم
فيه العموم التكرار ولهذا اقتصر المص على ذكر التكرار وقد يذكر
العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما فى الجملة وانما قلنا
اى الامر المطلق لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد ما دلت عليه
بالاتفاق وانما الخلاف فى الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول
انه يوجب العموم فى الافراد والتكرار فى الازمان اما العموم فلدلالته
على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك
الضرب على قصد الانشاء لا الاخبار عنه واجيب عنه بان التعريف
زائد لا يثبت الا بدليل والمصدر بدونه ليس بعام بل خاص يدل
على نفس الماهية واما التكرار فلان اقرع بن الحابس رضى الله عنه
وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل
عام يا رسول الله حين قال عم يا ايها الناس قد فرض الله عليكم
الحج فحجوا لا يقال لو فهم لما سئل لانا نقول علم انه لا حرج فى الدين وان
فى حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسال
واجيب عنه بان السؤال لا يدل على ذلك لجواز ان يكون [illegible]

بعض العبادات متكررا بتكرر سببه كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر
كالايمان فاشتبه عليه ان سببه مالا يتكرر وهو البيت والوقت شرط
لاداءه الثاني وهو مذهب الشافعي انه لا يوجب العموم والتكرار لكنه
يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا مرة او اكثر لما مر من سؤال الاقرع
ولانه مختصر من اطلب منك ضربا وافعل ضربا مثلا لان التعريف
زائد لا يثبت الا بدليل كما سبق والنكرة في الاثبات وان كانت
خاصا الا انه يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة ويفيد
العموم والجواب عنه ان سؤاله لا يدل على ذلك اي على كون
الامر محتملا للعموم والتكرار بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا مرة او
اكثر لجواز ان يكون لاجل ما ذكر انفا والكلام في الامر العاري
عن قرينة العموم والتكرار وتقدير المصدر معرفة بدلالة القرينة
خارج عما نحن بصدده الثالث وهو مذهب بعض علمائنا انه
لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس اي وقت دلوك الشمس واجيب عنه بان التكرار في امثال
هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من
مطلق الامر المعلق بشرط او المقيد بوصف واعترض عليه
بان اداء العبادات كالصوم والصلوة مثلا واجب على سبيل التكرار
فلا يخلو اما ان يكون مضافا الى الاسباب او الى الاوامر والاول باطل
لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب فتعين الثاني والجواب عنه
انا نختار اضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر لا بمعنى ان الامر الوارد
يدل على التكرار او يحتمله بل بمعنى ان الامر يعتبر متوجها في اول الوقت
في الصوم واخره في الصلوة فبتكرر الوقت يتكرر توجه الامر وبتكرر
التوجه يتكرر وجوب الاداء على ما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى
والرابع مذهب علمائنا رحمهم الله تعالى انه لا يقتضي التكرار ولا

اشارة الى الجواب عن قوله ولانه مختصر من اطلب الخ منه

وسيأتي هذا الجواب من المص الا انا ذكرناه ههنا رعاية لما هو الانسب من ذكر جواب كل من تلك المذاهب ههنا منه

وان كان نفس الوجوب مضافا الى السبب منه

وهو وقت السحور في الصوم واواخر اوقات الصلوات الخمس بتكرر الليالي والايام منه

وهو حكم التكلم بالامر في الاوقات المتعددة منه

19

ولا يحتمله مطلقا سواء كان معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا او مخصوصا بالوصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس فان الامر بالصلوة مقيد بتحقق اول وصف زوالها اي غروبها او لم يكن
ولما ورد اشكال وهو انه لو لم يحتمله لما وقع الطلاق الثلث اذا نواه
في قوله طلقي نفسك فاجاب بقوله لكنه اي مفهوم الامر يقع على
اقل جنسه اي جنس الفعل المامور به وهو الفرد الحقيقي وقوعا بلا نية
ويحتمل كله اي مجموع افراد الجنس من حيث انه فرد واحد اعتباري
واعتبار مجموع الافراد من حيث هو مجموع وفرد واحد اعتباري ليس
بعموم ولا تكرار بل العموم اعتبار كل فرد فرد والتكرار اعتباره في كل وقت
فلا يلزم من احتماله للمجموع بهذا الاعتبار احتماله للعموم والتكرار حتى اذا
قال الزوج لها اي لامرأته طلقي نفسك يقع على الواحدة في جميع
الاوقات سواء لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين الا وقت
ان ينوي الزوج الطلقات الثلث فح يقع الثلث ان طلقت
نفسها ثلثا وانما احتيج فيه الى النية لانه محتمل لا متيقن ولا تعمل
نية الثنتين يعني لو نوى الزوج من قوله طلقي طلقتين لا تصح لانه
ليس بفرد حقيقي ولا اعتباري والاول موجبه والثاني محتمله والعدد
كالثنتين في حق الحرة ليس بموجبه ولا محتمله نعم لو احتمل العموم والتكرار
يجاز ذلك كما عند الشافعي على ما سيجيء وموجب اللفظ يثبت
باللفظ بلا افتقار الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت بدون النية وما ليس
بموجب ولا محتمل لا يثبت وان نوى لعدم الصلاحية له الا ان تكون
المرأة امة فتصح نية الثنتين لان الاثنين واحد اعتباري في حقها لان
طلاقها انقص من طلاق الحرة بواحد لان صيغة الامر مختصر من طلب
الفعل اي الحدث الذي عبر عنه بلفظ المصدر الذي هو فرد سواء
قدر معرفا او منكرا وبين الفرد والعدد تناف لان الفرد لا يقع الا
على الواحد حقيقة لتعينه بتيقنه او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع

اي الغير المعين من الافراد اذ ليس في الصيغة ما يعين فردا منه

اشارة الى ان كلمة كل هو الكل المجموعي لا الكل الافرادي والى ان المراد بمجموع الجنس مجموع افراده منه

لان الافراد تكون بمنزلة الاجزاء للمجموع وهو بمنزلة الكل والكل من حيث هو كل بمنزلة شخص معين منه

فان قيل قوله طلقي نفسك مثل طلقي معنى ثم لم يصح فيه نية الثلث اجيب بانه ليس مثله لانه اخبار وهو يقتضي وجود المخبر به بالضرورة لتثبت صدقه وهي ترتفع بالواحد لان المقتضي لا عموم له واما قوله طلقي فامر وله اثر في ايجاد المامور به وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا لغة فصح التعميم منه

فانه جنس واحد من الاجناس فيحتمله لكونه كمال المسمى بخلاف العدد فانه
لا يقع على الواحد اصلا وهذا الكلام دليل على المذهب المختار وهو ان الامر
لا يوجب التكرار ولا يحتمله وحاصله ان قولك اضرب مثلا مختصر قولك
اطلب منك الضرب وانما الفرق بينهما من جهة الاختصار وعدمه
ومن جهة ان الطلب مستفاد من هيئة اضرب لا من مادته ومستفاد
من مادة اطلب منك الضرب لا من هيئته ولا شك في جواز
ان يكون لفظ مختصرا من لفظ يدل بمادته على معنى ويكون دلالة
اللفظ المختصر عليه بالهيئة بقي ههنا شئ وهو ان اضرب انشاء
واطلب منك الضرب خبر فكيف يكون الاول مختصر الثاني وجوابه
ان قولك اطلب منك الضرب خبر اذا اريد به الاخبار عن وقوع الطلب
كما اذا قلت في جواب من قال اتطلب مني الضرب اطلب منك
الضرب وانشاء اذا اريد به نفس الطلب بان تقول في مقام الامر
بلا قصد الخبر اطلب منك الضرب بهذا الاعتبار لا باعتبار الاول
فلا اشكال وههنا ابحاث الاول انه ان اريد بكون المصدر مفردا انه
موضوع للفرد فممنوع كيف وقد اجمع اهل العربية على كونه موضوعا
للجنس من حيث هو هو وان اريد ان لفظه مفرد بمعنى انه ليس بتثنية
ولا جمع فمسلم لكن لا نم ان ذلك ينافي احتمال العدد وانما ينافيه لو لم
يكن موضوعا للجنس واجيب عنه بانا نختار الشق الثاني ونقول
المنع المذكور مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز الطلاقه
عليه بل صحة استعماله فيه وارادته منه ولا يخفى على ذي مسكة ان الموضوع
للطبيعة من حيث هي هي لا دلالة له على العدد من حيث هو هو اذ
لا دلالة للمطلق على العدد المخصوص اصلا ولا دليل خارجيا يدل عليه
فلا يصح استعماله فيه قطعا الثاني انا لا نم ان المفرد لا يقع على العدد
فان المفرد المقترن بشئ من ادوات العموم والاستغراق يكون
بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري

اعتباري فهو المطلوب اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد
ايقاع كل فرد من افراد الفعل واجيب عنه بان كون المفرد بمعنى كل فرد
انما هو من اداة الاستغراق وكلامنا في المفرد العاري عنها فاين احدهما
عن الاخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي
نفسك اثنين وصوم ثلثة ايام وكل يوم ونحو ذلك واجيب بانا
لا نم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا اقترن
بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة
حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر
العدد لم يقع شئ من الطلاق كذا قال شمس الائمة واعترض عليه
بان هذا بعد تسليم كونه تغييرا مشكل لان الواحد موجبه فكيف
يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا واجيب بانه ليس المراد
بكون الواحد موجبه انه موضوع له في اللغة فانه مخالف لاجماع اهل
العربية بل انه يستعمل عرفا في الجنس من حيث تحققه في ضمن الواحد
ضرورة ان الاحكام انما تجري عليه من حيث وجوده ولما كان
الواحد ادنى ما يتحقق الجنس في ضمنه ولم يوجد دليل على ازيد منه
صار موجبه عرفا فمتى اقتصر المتكلم على المصدر علم انه اراد موجبه
العرفي واما اذا زاد عليه العدد علم انه اراد معناه اللغوي المطلق
ولا شك ان تقييد المطلق تغيير بل تبديل والى هذا اشار المجيب
بقوله الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ اي اللفظ المطلق عن دلالة العرف
وقرينة الاستعمال المحمول على معناه اللغوي ومعنى التوحد مراعى
في الفاظ الوحدان جمع واحد كركبان وراكب واضافتها دنا
كاضافة خاتم فضة وذلك اي معنى التوحد بالفردية اي بكون
مدلول اللفظ فردا واحدا حقيقيا والجنسية بان يكون مدلوله فردا
واحدا اعتباريا والمثنى بمعزل اي بمكان بعيد منهما اي عن
الفردية والجنسية وما تكرر من العبادات فباسبابها وهي

الشروط والاوقات لا بالاوامر اي لا باوامرها وهذا جواب عما
ذهب اليه بعض علمائنا من ان الامر يحتمل التكرار اذا كان معلقاً
بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف
كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقد سبق منا ما يتعلق
بهذا المقام لكن بقي ههنا سؤال وجواب اما السؤال فهو ان هذا
متشكل بقوله ان دخلت الدار فانت طالق حيث لا يتكرر الطلاق
بتكرر الدخول مع انه سبب واما الجواب فهو ان الانسان
اذا جعل شيئا علة للحكم لم يلزم من تكرره تكرر الحكم ولو جعل الشارع
شيئا علة للحكم يلزم من تكرره تكرره باجماع القائسين وعند
الشافعي لما احتمل الامر التكرار تملك المرأة في قول الزوج
طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بهما
لانه على تقدير الاحتمال نوى محتمل كلامه وان لم ينو شيئا او نوى
واحدةً فلها ان تطلق واحدة وكذا الكلام على ما ذهب البعض
من ان موجبه التكرار الا انه اذا لم ينو فلها ان تطلق واحدة
وثنتين وثلاثاً وكذا اي كالامر في عدم اقتضائه للتكرار وعدم
احتماله له اسم الفاعل هو اسم جنس نكرة فقوله يدل على المصدر
ولا يحتمل العدد صفته وانما قيد بقوله يدل على المصدر احترازا عن
اسم فاعل جعل علماً كالحارث والقاسم فان الدلالة المعتبرة عندهم
هي المقارنة للارادة لا مجرد التفات الذهن من اللفظ الى المعنى
وبقوله ولا يحتمل العدد احترازا عن اسم فاعل يحتمل العدد بمعونة
القرائن والاحوال التي لا تكون نصاً فيه وبعضهم لم يذكر القيد
الثاني لان المتبادر من المصدر من حيث هو هو لا يحتمل التكرار
وذلك كلفظ السارق في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما فان المصدر الثابت بلفظ السارق لما لم يحتمل العدد اريد بها
المرة ولا احتمال ههنا للواحد الاعتباري اعني كل السرقات التي

كجعل الدخول علة للطلاق اذ الشارع
لم يجعله علة له بل حكم بوقوع الطلاق
عند وقوعه اذا جعله الانسان علة لوقوع
الطلاق بخلاف الوقت بالنسبة الى الصوم
والصلوة فان الشارع نفسه جعله علة لهما
بلا واسطة جعل الانسان اصلا منه

التي توجد منه لانه يؤدي الى ان لا يقطع يد وان سرق الف مرة
الا عند الموت وذلك باطل بالاجماع فلهذا قال المص حتى لا يراد
باية السرقة الا سرقة واحدة فبالسرقة الواحدة لا يقطع الا يد
واحدة فهي اما اليمنى واما اليسرى او اعم منهما والاولى متعينة بالاجماع
وبالسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود رض فاقطعوا ايمانهما لان
القراآت يفسر بعضها بعضا فلا يكون اليسرى والاعم مرادا ضرورة
فقول الشافعي رحمه الله ان الاية تدل على قطع يسرى السارق في السرقة
الثالثة ضعيف فلهذا قال المص وبالفعل الواحد اي السرقة الواحدة
لا يقطع الا يد واحدةً وهي اليمنى كما ذكرنا وحكم الامر لما فرغ عن
بيان موجب الامر وعدم احتماله التكرار شرع في بيان حكمه اي الاثر
المترتب على الامر بالقسمة الاولية نوعان اداء وهو تسليم عين
الواجب بالامر ليس المراد بالامر الخطاب الذي يكون سببا لوجوب
الاداء على التعيين والا يخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر
وجمعة المعذور ونحو ذلك مما يسلم بدون وجوب الاداء بالنسبة
الى المسافر والمعذور بل المراد النص الدال على الوجوب في الجملة سواء
كان امرا صريحاً نحو اقيموا الصلوة او ما هو بمعناه نحو ولله على الناس
حج البيت والمراد بالواجب بالامر هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر
لا المعنى المصدري اذ لا يتصور فيه التسليم والا يلزم ان يكون للا
للايقاع ايقاع ومعنى وجوبه بالامر لزوم ايقاعه به والمراد بتسليمه
ايجاده والاتيان به كان حق الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه
والا فحقيقة التسليم لا يتصور الا في الاعيان وانما لم يقل عين الثابت
بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب التنقيح لما عرفت ان المذهب هو ان
المندوب ليس بمأمور به فلا يكون من احكام الامر والمقسم ههنا انما هو
حكم الامر قال فخر الاسلام وقد يدخل في الاداء قسم اخر وهو النفل على قول
من يجعل الامر حقيقة في الاباحة والندب وقضاء وهو تسليم مثل الواجب

اختلف في السارق هل تقطع اطرافه الاربعة
ام لا فعندنا لا تقطع وان سرق ثانيا
يقطع رجله اليسرى وان سرق ثالثا يحبس
حتى يتوب وعند الشافعي ان سرق ثالثا
يقطع يده اليسرى وفي المرة الرابعة
يقطع رجله اليمنى منه

اى بالامر والمراد بالواجب بالامر هو الواجب فى الجملة كما سبق فيدخل فيه
قضاء اصحاب الرخصة وقضاء ارباب العذر فالنفل لا يقضى ما لم يشرع فيه
فافسده اذ حين الشروع فيه يكون واجبا عليه فيكون قضاؤه داخلا فى
تسليم مثل الواجب بالامر وزاد بعضهم عليه قوله من عنده اى عند المسلّم
احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر او ظهر
اليوم الى ظهر الامس فان شيئا منها لا يكون قضاء وان كان المسلّم
مثلا للواجب ونحن نقول لا حاجة الى زيادته اذ لا شك ان الواجب
بالامر لا بد ان يؤتى من عند المسلّم فيكون مثل الواجب بالامر مما لا بد
ان يؤتى من عنده ايضا والا لم يكن مثله ولا نعنى بالتسليم الا الاتيان
ويستعمل احدهما اى كل من الاداء والقضاء مكان الاخر مجازا
شرعيا لتباين المعنيين كما عرفت واشتراكهما فى تسليم ما فى الذمة
الى مستحقه كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اى اديتم وقولك
نويت اداء ظهر الامس مثلا واما فى اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة
فى تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء مجاز
فى تسليم المثل لانبائه عن شدة الرعاية والاستقصاء فى الخروج عما
لزمه حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس اى يجوز القضاء بنية
الاداء والقضاء يجب قيده بعضهم بقوله ان عقل المثل بناء على ان
القضاء بمثل غير معقول يجب بسبب جديد بالاتفاق بما يجب
الاداء وهو النص الدال على وجوب الاداء فى الجملة كما صرح به فخر الاسلام
فى شرح التقويم وصاحب الميزان فى الميزان فلا يرد النقض بصوم
الحائض والنائم ولو كان المراد به الامر الذى هو سبب لوجوب
الاداء على التعيين عند المحققين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى
خلافا للبعض وهو صاحب الميزان وابو اليسر والعراقيون
منا وصدر الاسلام وعامة الشافعية وعامة المعتزلة فانهم قالوا
القضاء يجب بسبب جديد واستدلوا عليه بانه لا مثل للعبادة الا

٢ كقضاء المسافر اقامته ما فاته من الصلوة فى سفره منه

٣ هذا التقرير اولى من قول ابن ملك قلت الواجب بالامر تسليم مثل الواجب من عنده لا تسليم مثل الواجب مطلقا فلا احتياج الى هذا القيد انتهى منه

٤ فيه اشارة الى انه لا يحتاج الى هذا القيد فى تعريف الاداء ايضا فاكتفى بهذه الاشارة عن بيانه هنالك منه

الا بالنص وذلك لان الفائت عبادة عرفت قربة فى وقتها فلا يقضى
الا بمثلها لان الضمان يعتمد المماثلة فاذا فات شرف الوقت
لا يعرف لها مثل الا بالنص فان قيل الواجب بالنص الجديد لا يكون
قضاء بل واجبا مبتدأ اجيب بانه يسمى قضاء لكونه استدراكا
لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واستدل المحققون بانه لما
عقل المثل فى قضاء الصوم المفروض والمثل فى قضاء الصلوة المكتوبة
من النص الدال على بقاء الوجوب فى الذمة بعد خروج الوقت
قيس بقضائهما النظائر من الصوم والصلوة والاعتكاف والحج
المنذورة فى وقت معين بجامع ان كل واحد منها عبادة وجبت
بسببها وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس وانما
قلنا من النص الدال على بقاء الوجوب لان قوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام
اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا
ذكرها فان ذلك وقتها اى وقت قضائها يدلان على بقاء الوجوب
اما الاية فلانه يفيد ان ما يفعل المريض او المسافر فى عدة ايام
اخر هو الذى وجب عليه فى الشهر واما الحديث فلان الضمائر فى
قوله عليه السلام فليصلها وذكرها ووقتها للصلوة السابقة الواجبة
وانما قلنا ان مثلهما معقول لان الواجب اذا ثبت فى الذمة لا
يسقط الا بالاداء واسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد
الاولان وهو ظاهر ولا الثالث فى حق اصله الذى هو المقصود
لقدرته على صرف ما له من النفل المشروع من جنسه الى ما وجب عليه
ليفيد رفع الاثم وان لم يفد احراز الفضيلة واما سقوط شرف
الوقت فللعجز لا الى مثل من جنسه لعدمه فغير مؤثر فى سقوط اصله
كضمان المتلف المثلى بالقيمة للعجز ولذا سمى قضاء وسره ان
خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات وانما نصب امارة

للوجوب والمقصود ما فيها من العبادة واعلم انه لا يجب القضاء اصلا اي
لا بالتفويت ولا بالفوات عند البعض المذكور في رواية وبالتفويت
لا الفوات في رواية اخرى وبالفوات ايضا في رواية ثالثة فلا ثمرة
على الرواية الاخيرة في الاحكام بل انما هي في التخريج هذا واعترض على
ما ذكرنا من دليل المحققين بان ما ذكرتم اعتراف بكلام الخصم فان
وجوب قضاء الصوم والصلوة المكتوبتين ثبت بنص الكتاب
والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس عليهما واجيب
بانا لا نم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وبسقوط
شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت
بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص
الوارد في بقاء وجوب الصلوة والصوم المكتوبتين ويكون الوجوب في
الاداء والقضاء بسبب السابق ولما ورد ان القضاء لو وجب بما يجب به
الاداء لزم فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف
ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان الثاني ولم يقتض صوما مقصودا
فلما لم يجز بل اقتضاه علم انه بسبب اخر موجب للصوم المقصود
اجاب عنه بقوله وفيما اذا نذر متعلق بقوله بعده وجب ان
يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف فيه انما وجب القضاء
اي قضاء الاعتكاف ملتبسا بصوم مقصود وهو الصوم في غير
شهر رمضان وهو صوم مستقل مقصود بالنذر بالاعتكاف
المستلزم له ولا يجوز قضاء الاعتكاف بصوم شهر رمضان
الثاني كما ذهب اليه زفر لعود شرطه اي شرط الاعتكاف وهو
الصوم لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم الى الكمال الاصلي
وهو ان يجب الصوم مستقلا مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف
وانما عاد اليه لزوال المانع عن وجوب الاعتكاف بصوم مقصود
بالنذر وهو شهر رمضان لانه وقت شريف فاسقط الصوم المقصود

بل بنص اخر فان لم يكن نص آخر فلا يجب اصلا منه

اي في تخريج وجوب القضاء بانه بسبب جديد او بسبب سابق منه

فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتداء لا بما وجب به الاداء منه

حتى لو ترك الصوم والاعتكاف يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم ولا يحتاج الى صوم جديد لبقاء اتصال الاعتكاف بصوم الشهر كما صرح به في الجامع الكبير واصول شمس الائمة منه

المقصود ورمضان الآتي وان كان وقتا شريفا الآن وجوب
القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من فضيلة شرف الوقت لان
بعد ما زال لا يدرك الا بوقت يستوي فيه الحيوة والممات مع ان
العبادة يحتاط في اثباتها فظهر ان وجوب قضائه بصوم مقصود
انما هو لعود شرطه الى الكمال الاصلي لا لان القضاء وجب بسبب
اخر غير سبب الاداء كما توهمه المخالفون انه واجب بالتفويت
الجاري مجرى النص والاداء انواع ثلثة لان الاداء اما محض
وهو ينقسم الى كامل وقاصر واما شبيه بالقضاء كما قال المص
كامل اي محض كامل وهو ان يؤدي مستجمعا لجميع الاوصاف
المشروعة واجبات كانت او سننا مؤكدة قيل التحقيق ان كل
اداء محض ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل
واورد عليه انه يوجب ان يكون الصلوة منفردا كاملة لان
الجماعة ليست بواجبة كما صرح به في الهداية وغيره وسيجيء انها
قاصرة ومحض قاصر وهو ما لم يستجمع تلك الاوصاف وما هو
غير محض بل شبيه بالقضاء كالصلوة بجماعة يعني صلوة شرع فيها
الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا
فالجماعة فيما لم تشرع صفة قصور كالاصبع الزائد وهذا مثال
للاداء الكامل من حقوق الله تعالى والصلوة منفردا مثال للقاصر
فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة وفعل اللاحق
مثال للشبيه بالقضاء واللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة
مع الامام ثم فاته الباقي بالحدث فان فعله بعد فراغ الامام اداء
باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه يأتي بمثل ما التزمه مع الامام
لا بعينه لاستحالة اتيان ما التزمه مع الامام بدون الامام وانما
لم يكن قضاء شبيها بالاداء لان كونه اداء باعتبار اصل الفعل الواقع
في وقته وكونه قضاء باعتبار وصفه وهو كونه متاخرا عن الامام و

شرف الوقت صح

حتى لا تتغير فرضه بنية الاقامة الى الاربع هذا تفريع لكون فعل
اللاحق شبيها بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لتغير بها فلما لم يتغير
علم ان فيه شبه القضاء لان عدم التغير من خواص القضاء لكن عدم
تغير الفرض مقيد بما اذا اقتدى مسافر بمسافر فنام ثم انتبه
بعد فراغ الامام فاحدث فذهب الى مصره للوضوء فتوضأ او نوى
الاقامة في موضعها بعد فراغ امامه حال اداء ما بقى من غير تكلم لانه
لو كان الامام مقيما والمقتدى مسافرا يتغير فرضه الى الاربع للتبعية
مع بقاء الوقت وان لم تكن نية الاقامة في موضعها فلا عبرة بها كما
اذا نوى الاقامة في المفازة او البحر فانها لغو لان حاله مبطل للنية وان
نوى الاقامة في موضعها قبل فراغ الامام يتغير فرضه الى الاربع لان نية
الاقامة اعترضت على الاداء لان الامام ما دام في الصلوة فهو اداء والنية
في حال الاداء مغيرة وان تكلم تبطل صلوته ويجب عليه الاستيناف
فيتغير فرضه لكونه مؤديا حال قيام الوقت ومنها اى من انواع الاداء
وهذا شروع في بيان انواعه في حقوق العباد بعد بيانها في حقوق الله
تعالى رد عين المغصوب وهو اداء كامل ورده اى المغصوب
مشغولا بالجناية يستحق بها رقبته او طرفه فانه اداء لورووده على عين
ما غصبه لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي هو واجب عليه اداؤه
وامهار عبد غيره وتسليمه بعد الشراء اى كجعل الرجل عبد غيره مهرا
للنكاح فانه يصح التسمية بالاجماع ويجب عليه قيمة العبد لعجزه
عن التسليم فقبل ان يقضى القاضى بها يصح تسليم العبد بعد اشترا
الزوج اياه الى المرأة ويكون تسليمه اداء لانه المسمى بعينه لكنه
شبيه بالقضاء فانه يصير ملكا له بالشراء قبل التسليم وتبدل الملك
عندهم بمنزلة تبدل الذات حتى تجبر المرأة على القبول اى على قبول
العبد وهذا تفريع على كونه اداء وينفذ اعتاقه اى اعتاق الزوج
ذلك العبد المشترى قبل التسليم دون اعتاقها اى لا ينفذ اعتاق

ط
حتى اذا اراد ان يصلي في حال السفر قضاء ما فاتته من الصلوة في الحضر يتم الاربعيات
منه

ع
اى لو فعل المغصوب مثل ما يوجب الجناية لاستحقت بها رقبته او طرفه منه

اعتاق المرأة المنكوحة وهو تفريع على كونه شبيها بالقضاء فانه لو كان
اداء محضا لا عتقه قبله والقضاء انواع ايضا كما ان الاداء انواع
واعلم ان القضاء ينقسم الى قضاء محض وقضاء يشبه الاداء والاول
ينقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول
ينقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر وكل من هذه الاقسام يجرى
في حقوق الله تعالى وحقوق العباد الا الاخير فانه لا يجرى في حقوق الله تعالى
كما ستبينه والمص رحمه الله قدم بيان امثلة الاقسام الجارية
في حقوق الله تعالى فقال بمثل معقول اى القضاء اما محض بمثل
يعقل فيه المماثلة كامل او قاصر واما محض بمثل غير معقول اى لا يعقل
فيه المماثلة لا بمعنى ان العقل ينفى المماثلة واما غير محض وهو ما اى
قضاء هو في معنى الاداء كالصوم اى كقضاء الصوم للصوم الفائت
هذا مثال للقضاء المحض بمثل معقول كامل والفدية له اى للصوم
الفائت هذا مثال للقضاء المحض بمثل غير معقول كامل فان الفدية
في حق الشيخ الفاني ومن بمعناه قضاء للصوم ولا مماثلة بينهما صورة
وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم معنى وهو وسيلة الى الجوع والفدية
عين وهي وسيلة الى الشبع ولما لم يكن سواها شئ يقضى به الصوم
في حق الشيخ الفاني ومن بمعناه صار كاملا في نفسه وهذا هو السر
في عدم انقسام القضاء بمثل غير معقول الى الكامل والقاصر وعدم
اعتبار الكامل والقاصر فيه ولم يمثل للقضاء بمثل معقول قاصر
بحقوق الله تعالى كما سيمثله بحقوق العباد لعدم جريان هذا القسم
فيها وجريانه في حقوق العباد وما قيل ان قضاء الفائتة بالجماعة
كامل وبالانفراد قاصر رد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة
لا وصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان المثل الكامل
الا ان الاول اكمل وكقضاء تكبيرات العيدين في الركوع هذا مثال
القضاء غير محض بل شبيه بالاداء فان من ادرك الامام في صلوة العيد

ك
بان يكون مثلا صورة ومعنى وقوله او قاصر وهو بان يكون البدل مثلا معنى لا صورة
منه

م
وهي نصف صاع من بر او صاع من غيره
منه

ع
اى في نفسه وان لم يعتبر فيه الكامل والناقص منه

وهو راكع فان خاف الفوت يركع ويشتغل بتكبيرات العيد ويكون
ذلك قضاء لشبه الاداء واما انه قضا فظاهر واما كونه يشبه
الاداء فلبقاء محل الاداء في الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة
لاستواء النصف الاسفل من الراكع وحكما لان مدرك الامام
في الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله عليه السلام من ادرك الامام
في الركوع فقد ادركها ثم لما ورد على تمثيل الغير المعقول بقوله والفدية
اي للصوم انكم اوجبتم الفدية لصلوة الشيخ الفاني ومن بمعناه
بلا نص او دلالة قياسا على صومه الثابت بنص غير معقول وهو
غير جائز اجاب عنه بقوله ووجوب الفدية في الصلوة للاحتياط
لا بالقياس فان النص الوارد في الصوم وهو قوله تعالى وعلى الذين
يطيقونه فدية طعام مسكين يحتمل ان يكون معللا بالعجز تعليلا
يصح معه القياس ويحتمل ان لا يكون معللا به وذلك التعليل فان
بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلية المبدا لكن كل علة منصوصة
لا يجب ان يكون متعدية حتى يصح معها القياس كما سيأتي
في موضعه ان شاء الله تعالى فامرناه بالفدية نظرا الى احتمال الاول
احتياطا في باب العبادة لا عملا بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل
على هذا عدم جزمهم باجزاء الفدية عن الصلوة كجزمهم به في الصوم
حتى قال محمد رحمه الله في الزيادات تجزيه ان شاء الله تعالى ولو
كان ثابتا بالقياس لما احتيج الى التعليق كسائر الاجتهاديات
كالتصدق بالقيمة اي ما ذكرنا من ان الامر بالفدية للاحتياط
كايجاب التصدق بقيمة الشاة المعينة للتضحية اذا استهلكت ولم يضحها
الغني عند فوات ايام التضحية فان ذلك ليس اعتبار الخلف
بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط وذلك
لان التصدق يحتمل ان يكون اصلا لان شكر كل نعمة انما هو من
جنسه والاضحية عبادة مالية فينبغي ان يكون شكرها منها الا ان

٢ وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين الاية منه

٣ اي لا يطيقونه فلا مضمرة كما في قوله تعالى يبين لكم ان تضلوا ومثله كثير عند ظهور المراد منه

٤ وبهذا يندفع ما اورده ابن ملك من ان قولهم يحتمل ان يكون معللا بالعجز وان لا يكون معللا به مشكل بناء على ان بناء الحكم على المشتق في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه دليل علية وصفه منه

25

ان الشرع علق الاراقة تطييبا للطعام بازالة ما في مال الصدقة
من اوساخ الاثام ويحتمل ان يكون الاراقة اصلا من غير اعتبار
معنى الصدقة ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون لقيام النص
وبعد ايامها عملنا به احتياطا في باب العبادة لا بناء على انه مثل لها و
خلف عنها ولذا لم ينتقل الحكم الى التضحية في العام القابل كما انتقل
الحكم في الفدية عند القدرة فان الحكم بالشيء اذا وقع بجهة الاصالة
ولو من وجه لا يبطل بالشك ثم لما فرغ عن بيان انواع القضاء في
حقوق الله تعالى وامثلتها شرع الى بيانها وبيان امثلتها في حقوق
العباد فقال ومنها اي من انواع القضاء ضمان المغصوب بالمثل
يعني القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة
ومعنى كضمان المغصوب بالمثل اذا كان مثليا وهو اي القضاء الكامل
هو السابق على القاصر فلو ادى القيمة في المثلي مع القدرة على المثل لا
يجبر المالك على قبولها او بالقيمة اي كضمان المغصوب بالقيمة عند
العجز عن المثل الكامل بان يكون المغصوب قيميا او مثليا انقطع
مثله فهو قضاء قاصر وضمان النفس والاطراف بالمال في حالة
الخطاء هذا قضاء بمثل غير معقول اما كونه قضاء فلان لنا قضية كلية
شرعية هي ان كل ما اتلفه الانسان مما ليس في ملكه يجب عليه رده
بعينه وبها ثبت وجوب ضمان النفس والاطراف التي اتلفها ولما لم
يمكن هذا في وسع الانسان وجب قضاؤه وضمانه بالمال كقوله تعالى
فدية مسلمة الى اهله وبهذا التقرير يندفع ما يقال من ان التمثيل
بما ذكر ليس بصحيح لان القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه
والضمان في هذه الصورة عين ما وجب بالنص ابتداء فيكون من
قبيل الاداء لا القضاء واما كونه غير معقول فلانه ثبت بالقضية
المذكورة وجوب ضمان النفس او الاطراف بعينها كما عرفت ولما لم
يمكن هذا في الوسع نقل عنه الى الضمان بالمال ومن البين انه لا تعقل

٣ اي لا يليق بالكريم المطلق الغني على الحقيقة ان يضيف عباده بالطعام الخبيث فنقل القربة من عين الشاة الى الاراقة لينتقل الخبث الى الدماء فيبقى اللحم طيبة منه

٤ اي ترك العمل بالتعليل المظنون وهو ما اشار اليه بقوله وذلك لان التصدق الخ لاجل قيام النص وهو قوله عليه السلام من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا منه

٥ اي لعدم كونه مثلا لها وخلفا عنها منه

ط هو فيما نحن فيه ما اشار اليه انفا بقوله لان شكر كل نعمة انما هو من جنسه الخ منه

٦ وهو احتمال ان يكون الاراقة اصلا من غير اعتبار معنى الصدقة منه

٧ لان الجناية عمدا اذا احتمل القصاص لا الحكم بوجوب الضمان من جهة الشرع لان القصاص مثل لها صورة ومعنى بخلاف صورة الخطاء وان جاز في الجناية عمدا الصلح بالمال منه

المماثلة بينهما اصلا اما صورة فظاهر واما معنى فلان الادمى مالك
مبتذل وهو سمة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز فلا تماثل
بينهما وبهذا التقرير يندفع ما يقال ايضا من ان المماثلة انما هى بالنظر
الى الثابت فى الذمة والنفس ليست مما تثبت فيها فلا وجه لبيان انتفاء
المناسبة بينها وبين المال وانما الثابت فيها القصاص فالوجه
بيان انتفائها بينه وبين المال فتامل واداء القيمة اى قضاؤها
فان كلا منهما يستعمل مكان الاخر وانما اختار لفظ الاداء اهتماما
لبيان معنى الاداء فيه فانه مثال قضاء يشبه الاداء وكون تسليم القيمة
قضاء ظاهر بخلاف كونه شبيها بالاداء فينبغى الاهتمام ببيانه فيما
اذا تزوج على عبد بغير عينه فان فى تزوج امراة على عبد غير معين
يكون تسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها
مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما فى القيمة من جهة الاصالة
بناء على ان العبد بجهالة وصفه ٢ لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين
الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد
حتى كانه خلف عنها حتى تجبر على القبول اى لكونه شبيها بالاداء
تجبر المراة على قبول قيمة العبد كما تجبر لو اتاها اى الزوج المراة
بالمسمى على قبوله وهو العبد الوسط ولا جبر فى القضاء المحض وعن هذا
اى لاجل ان القضاء ٣ الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة رحمه الله
فى القطع ثم القتل اى فيما اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله
قبل ان تبرأ يده عمدا فللولى اى يجوز له فعل ما هو الكامل وهو
فعلهما اى القطع ثم القتل كما جاز له فعل ما هو القاصر وهو القتل
فقط لانهما جنايتان عنده وخالفاه اى ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
فى الاول اى فى فعل الولى الاول وهو القطع فقالا لا يقطع الولى
بل يقتله لانه جناية واحدة عندهما ووجه تقييد محل الخلاف بالقيود
المذكورة هو ان القتل لو كان بعد برء اليد فهما جنايتان اتفاقا سواء

٢ استفيد منه ان العبد اذا كانت معينا صارت قيمته قضاء محضا فلا تعتبر عند القدرة على العبد منه

٣ اى لكونه كاملا سابقا على القاصر فعلم ان مطلق الكامل سواء كان قضاء او غيره سابق على القاصر منه

سواء صدرا من شخصين او من شخص عمدين او خطائين او احدهما
عمدا والاخر خطأ وكذا اذا كان قبل البرء والقتل من شخص اخر
او من شخص واحد لكن احدهما خطاء والاخر عمدا واذا كانا خطائين
من شخص واحد فهو جناية واحدة اتفاقا وللولى اخذ الدية
فان قلت كان ينبغى ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند ابى حنيفة
رحمه الله لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل وذا لا يجوز كما
سبق قلت اجيب بانه يتعين على الجانى القطع والقتل لا ان حقه
يقتصر على القتل فقط الا ان القطع لما وجب حقا للولى جاز له عفوه
كما جاز له عفو القطع والقتل جميعا ومما ينبغى التنبيه عليه فى هذا المقام
ان هذه المسئلة ليست من قبيل القضاء فى شىء وهو ظاهر لكنه
اوردها استطرادا لكونها داخلة تحت مطلق الكامل فتدبر ولاجل
ان الكامل سابق على القاصر فى الاعتبار قال ابو حنيفة رحمه الله
فى باب ضمان العدوان لا يضمن المثلى اى ما له مثل بالقيمة
اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة استثناء من قوله لا يضمن اى
لا يضمن المثلى بالقيمة اذا انقطع المثل فى وقت من الاوقات
الا يوم الخصومة ففيه يضمن بالقيمة الواقعة فيه اذا انقطع ٧ المثل
فلا يضمن بالقيمة اصلا لا وقت الخصومة ولا غيره لان العجز عن
المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء بها اذ قبله يحتمل وجوده فلا
يصار الى القاصر اذ الكامل سابق فى الاعتبار وعند ابى يوسف
لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له فيعتبر قيمته يوم الغصب بجامع
ان الغصب سبب وجوب القيمة فيهما ويوم الغصب وقت
هذا السبب فيهما ايضا عنده وعند محمد رحمه يعتبر قيمته يوم الانقطاع
جنسه لان العجز عن الكامل ثبت فيه قيد بالمثلى لان ما لا مثل له
يعتبر قيمته وقت الغصب اتفاقا ولا يتصور فيه تقديم الكامل على
القاصر فى الاعتبار فان المنافع لا تضمن بالمال بسبب الاتلاف

٧ واما اذا لم ينقطع المثل صح

الظاهر انه معطوف على قوله قال ابو حنيفة رحمه فالمعنى انه لاجل كون
الكامل سابقا على القاصر قلنا المنافع الخ وهو غير صحيح لانه ليس متفرعا
على سبق الكامل على القاصر بل انما هو متفرع على ان ضمان العدوان
يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة اذا لم يكن نص او دلالة وكذا الكلام
في المسئلتين الاتيتين فلا بد ان يجعل كلاما مستانفا لا معطوفا لكن
يكون المفرع عليه متروكا اللهم الا ان يقال تركه بناء على انه يفهم من
قوله ولا يضمن المثلي بالقيمة الخ لانه حصر ضمان العدوان في المثل والقيمة
ليتحقق المماثلة كاملا او قاصرا وصورة المسئلة رجل اتلف منافع
الغير بان يستخدم العبد او يركب الدابة او يسكن الدار مثلا فعند ابي
حنيفة لا يضمن تلك المنافع بالمال المتقوم اذ لا مماثلة بينهما فان
المال عين متقوم والمنفعة معنى غير متقوم اما الاول فلان المال
ما من شانه ان يدخر للانتفاع وقت الحاجة واما الثاني فلان المنفعة
من الاعراض الغير الباقية كالحركة ونحوها وغير الباقي غير محرز لان
الاحراز هو الادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير
المحرز غير متقوم كالصيد والحشيش والمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون
مثلا للمال المتقوم فلا تقضى بالمال الا بنص او دلالة وليس فليس
وعند الشافعي رحمه الله تضمن بالمال لان المنفعة ملك ومال
لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص
والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة فعلم ان
التقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة رحمه الله والملكية عند الشافعي
واعلم انه كما ان الخلاف ثابت بيننا وبينه في صورة اتلاف
المنافع كذلك هو ثابت في صورة غصب المنافع بان يمسك
عين غيره ولا يستعملها وانما قيد المص بالاتلاف لان الخلاف
في غصب المنافع ليس بناء على ان ضمان العدوان يعتمد على المماثلة
الكاملة او القاصرة بل بناء على الاختلاف في الزوائد الحادثة

٧ وبان يحبس الحر ويعطل عنده فان حبس الحر من باب غصب المنافع على ما مر منه

ط التي اخذها غصبا ولا يستعملها فالفرق بين اتلاف المنافع وغصبها بالاستعمال وعدمه منه

الحادثة للمغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافا له لان
عندنا الغصب ازالة اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات
اليد المبطلة فقط فتكون الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب
فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها وقلنا ايضا القصاص
لا يضمن بقتل القاتل اي لا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لولي
القتيل لانه لم يفوت لولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص
وهو معنى لا يعقل المال مثلا له وانما شرعت الدية حالة الخطاء
بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره قيدنا بقولنا لولي
القتيل لانه يضمن لولي القاتل الدية ان كان خطاء ويقتص منه
ان كان عمدا ذكره في الكافي وقلنا ايضا ملك النكاح لا يضمن بالشهادة
بالطلاق الكائن بعد الدخول يعني اذا شهد رجلان انه طلق
امراته المدخول بها وقضى القاضي بالفرقة ورجعا بعد القضاء عن
الشهادة لم يضمنا للزوج شيئا عندنا خلافا للشافعي لان
ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير محرز فلا يضمن بالمال لعدم
المماثلة بينهما وضمان العدوان يعتمد عليها فان قلت لو لم يكن ملك
النكاح متقوما لما وجب المال في مقابلته عند العقد قلنا لا نسلم ان
المال يجب بمقابلة ملك النكاح بل بمقابلة المملوك وهو البضع
وهو متقوم ثبوتا اذ له حال الثبوت خطر لحصول النسل منه واما
الملك الوارد عليه فليس بذي خطر ولهذا صح ازالته من غير شهود
ولا ولي ولا عوض وبهذا يظهر ضعف ما استدل به الشافعي من ان
ملك النكاح انما يثبت بالمال على الزوج فيكون متقوما ثبوتا
والزائل عين الثابت فيكون متقوما زوالا فالشاهدان يضمنان
قيد بقوله بعد الدخول لانهما لو رجعا عن شهادة الطلاق قبل الدخول
يضمنان نصف المهر اتفاقا لانهما الزماه ذلك النصف بشهادتهما
وفوتاه بدل عنه مع فوات تسليم البضع فكان كازالة اليد المحقة عن

ط وهو ما روي انه عليه السلام قضى في الخطاء الف وكذا في شبه العمد اتفاقا وانعقد الاجماع عليه منه

٣ المباضعة المباشرة والبضع اسم منها بمعنى الجماع وقد كني به عن الفرج كذا في المغرب منه

٤ وكذا البضع ليس له خطر حين الزوال فلا يكون متقوما حين الزوال بخلاف حين الثبوت منه

ذلك النصف واثبات اليد المبطلة وهي يد المرأة فاشبه الغصب
ولابد للمامور به بامر الشارع من صفة هي الحسن بمعنى كون المامورة
متعلق المدح في الدنيا ومتعلق الثواب في العقبى لا بمعنى كون الشئ
ملايما للطبع ومنافرا له كالفرح والغم ولا بمعنى كون الشئ صفة كمال
وصفة نقصان كالعلم والجهل ولا خلاف في انهما بالمعنيين الاخيرين
ثابتان بالعقل وانما الخلاف في المعنى الاول قال الاشاعرة الحسن
بهذا المعنى موجب الامر واثر ثابت به فالفعل امر فحسن لا انه حسن
فامر والحاكم به هو الشرع ولا مدخل للعقل فيه وانما العقل آلة لفهم الخطاب
الشرعي ومن الحنفية من وافقهم في هذا الرأي وقالت المعتزلة الحسن
مدلول الامر بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه فالفعل عندهم حسن
فامر به على عكس ما عند الاشاعرة والحاكم الموجب له العقل وان
لم يرد الشرع ولا دخل للشرع في الحكم بل هو مبين للحسن في البعض
الذي لا يدرك العقل فيه الحسن ابتداء كما في اوصاف العبادات
ومن الحنفية كالشيخ ابي منصور وكثير من مشايخ العراق من
وافقهم في ايجاب معرفة الله حيث قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة
الله تعالى حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبي العاقل قال صاحب الكشف
هذا ليس بصحيح لان الايجاب على الصبي مخالف لظواهر النصوص
وظواهر الروايات وقال صاحب الميزان الحسن مدلول الامر لكن
لا مطلقا بل فيما يفهم العقل حسنه كالايمان واصل العبادات والعدل
والاحسان وموجبه في غير ما يفهم العقل الحسن فيه كاكثر الاحكام
الشرعية وادلة كل من المذاهب مذكورة في المطولات ولا تطول
الكلام بذكرها والمختار عند الحنفية انه مدلول الامر مطلق سواء كان
فيما يفهم العقل الحسن فيه اولا لوجهين احدهما ما اشار اليه المص رحم
بقوله ضرورة ان الامر وهو الشارع حكيم لا يأمر الا بما هو حسن
قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء وثانيهما ان الفقهاء عللوا

لكون صلوة الصبح ركعتين والظهر اربع
ركعات والعصر كذلك والمغرب ثلث
ركعات منه

كفرضية نفس الصلوة مع قطع النظر عن تعيين
الركعات منه

بمعنى ان الحسن ثابت قبل الامر وهو دليل
عليه فالفعل حسن فامر به كما قالت المعتزلة
لكن الحاكم عندنا الشرع لا العقل كما
عند المعتزلة على ما سيجي منه

مع قطع النظر عن ورود الشرع به منه

عللوا احكام الله برعاية مصالح العباد فيجب ان يكون اولى بهم في الواقع
والا لا تكون مصالح لهم والحاكم به هو الشرع كما هو رأي الاشاعرة
ايضا وليس العقل مجرد آلة فهم الخطاب كما هو رأي الاشاعرة
بل هو يعرفه في بعض الامور قبل السمع بداهة كحسن الصدق النافع
او كسبا كحسن الكذب النافع ويعرفه في بعضها بعد السمع كاكثر احكام
الشرع وانما تركنا القبح واقتصرنا على الحسن مع ان النزاع واقع فيه
ايضا لان الكلام في حسن المامور به وقد علم حكم القبح منه واما اقسامه
فسيأتي في مباحث النهي ان شاء الله تعالى وهو اي الحسن
اما ان يكون لعينه اي يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته
سواء كان لكله او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن
ثبت في غيره وهذا مراد من قال الحسن اما حسن لمعنى في نفسه وذلك
المعنى هو الحسن لا لامر آخر وهو اي ما يكون حسنا لعينه يتنوع
الى نوعين لانه اما ان لا يقبل السقوط اي سقوط التكليف به
وهو الزام ما فيه كلفة وليس المراد سقوط هذا الوصف اعني الحسن
لانه يرد عليه انه يلزم ح ان يكون الاقرار بالله تعالى مما لا يقبل السقوط
مع انه مما يقبله بالاتفاق بيان ذلك انه لا يلزم من جواز سقوط
التكليف بسبب الاكراه سقوط حسنه حتى لو صبر فقتل كان ماجورا
او يقبله اي سقوط التكليف او يكون اي الحسن ملحقا بهذا القسم
اي بالحسن لعينه لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره هذا الكلام معطوف
على قوله ان يكون لعينه فيكون قسما من مطلق الحسن وليس بمعطوف
على قوله اما ان لا يقبل السقوط كما توهم بعضهم اذ لا يصح جعله قسما
للقسم والحاصل ان الحسن اما ان يكون حسنه لذاته وهو القسم
الاول او لغيره وهو القسم الثالث الآتي او لا يكون لذاته ولا لغيره
وهو القسم الثاني وبعضهم عبر عن هذا القسم بالحسن الحسن في نفسه
حكما كالتصديق بالله تعالى مثال لما حسن لعينه ولا يقبل سقوط

حتى يحتاج الى التكلف ارتكبه صاحب التنقيح
منه

التكليف به في حال من الاحوال فلو تبدل بضده على اي وجه يكون كفرا ، ا
والصلوة مثال لما يقبل السقوط من الحسن لعينه فانها حسنة لعينها لدلالتها
على تعظيم الله تعالى وتسقط بعذر الجنون والاغماء والحيض والنفاس
ومثلها الاقرار فانه حسن في نفسه ويسقط حال الاكراه لان الاصل
هو التصديق وهو قلبي ليس اللسان معدنه وقيام السيف يدل على عدم تبدله
لكن ترك القادر من غير عذر يدل على فواته فلا يكون مؤمنا والزكوة
مثال لما يلحق بالحسن لعينه فانها ليست بحسنة في ذاتها لان فيها اضاعة
المال وانما حسنت لدفع حاجة الفقير والاحسان اليه وكذا الصوم فانه
ليس بحسن في ذاته اذ فيه تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه
مع النصوص المبيحة لها وانما يحسن بواسطة قهر النفس الامارة بالسوء
التي هي اعدى الاعداء للانسان وزجرا لها عن ارتكاب المعاصي
وكذا الحج فانه في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها
بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة زيارة
البيت الشريف بتشريف الله تعالى اياه ولما كانت هذه الوسائط
مخلوقة لله تعالى صارت كلا واسطة فلهذا جعلت تلك العبادات
ملحقة بالحسن لذاته ولم تجعل من الحسن لغيره فان قلت لا تغاير في الخارج
بينها وبين الزكوة والصوم والحج قلنا لو سلم فيكفي التغاير الذهني او حسنا
لغيره معطوف على قوله لعينه اي يتصف المامور به بحسن ثبت في غيره
وهذا مراد من قال او حسن لمعنى في غيره فذلك المعنى هو الحسن وهو اي
ذلك الغير ينقسم الى قسمين لانه اما ان لا يتادى بنفس المامور به
من غير احتياج الى الفعل سواه بل يحتاج الى فعل غيره او يتادى
بنفس المامور به او يكون اي المامور به حسنا لحسن في شرطه
اي شرط المامور به بعد ما كان المامور به حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا
به اي بما كان حسنا في نفسه بل بعد ما كان حسنا لمعنى في غيره بكلا
قسميه مما لا يتادى بنفس المامور به او يتادى به ايضا فاقتصار على ما

٤ اذ الوسائط في الحقيقة هي مدفوعية الحاجة ومقهورية النفس ومزورية البيت ولا شك في انها مخلوقة لله تعالى منه

ما ذكره تقصير تم هذا الكلام معطوف على قوله اما ان يكون لعينه اي اما
ان يكون المامور به الحسن حسنا لعينه او حسنا لحسن في شرطه فيكون قسما
رابعا من مطلق الحسن مثلثا للاقسام المذكورة كلها فلهذا اورده
عقيبها وبعضهم لم يجعل هذا قسما منه بل جعله ابتداء كلام كالوضوء
فانه في ذاته تبرد واضاعة ماء وانما حسن لكونه وسيلة الى الصلوة
وهو لا يتادى بنفس المامور به اعني الصلوة بل يحتاج الى فعل آخر
فهذا مثال للقسم الاول من الحسن لغيره وقوله والجهاد مثال
للقسم الثاني منه فانه ليس بحسن في ذاته لانه تخريب البلاد وتعذيب
العباد وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة التوحيد وهو يتادى بنفس
المامور به اعني الجهاد ولا يحتاج الى فعل آخر وقوله والقدرة التي
يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه بدنيا او ماليا مثال للشرط الذي صار
المامور به حسنا لحسن حاصل فيه ووجه حسنها ان تكليف العاجز
بالمامور به قبيح فيكون المامور به ايضا قبيحا واما تكليف القادر
المتصف بهذه القدرة فليس بقبيح ولا المامور به قبيحا ايضا
وما هذا الا من كون القدرة حسنا فيكون المامور به حسنا لاجل
هذا الحسن بعد كونه حسنا في ذاته او لامر آخر اعلم ان ما لا يطاق
على ثلثة مراتب ادناها ما يمتنع بعلم الله بعدم وقوعه او لارادته
ذلك او لاخباره به ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن امكانه
فان من مات على كفره ومن اخبر الله بعدم ايمانه بعد عاصيا اجماعا
والعصيان فرع التكليف واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقايق
وجمع الضدين او النقيضين والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف
والاستقراء ايضا شاهد عليه والآيات ناطقة به والمرتبة الوسطى
ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا بقدرة العبد اصلا كخلق الجسم
او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو محل النزاع فعندنا التكليف
بما لا يقدر العبد عليه اصلا او عادة محال اما عقلا فلان استدعاء

٧ ففي كلام المص مسامحة حيث عطفها على الوضوء والجهاد وهما من اقسام المامور به دون القدرة فانها شرط منه

٨ وهو طلب تحقيق الفعل والاتيان به لا على قصد التعجيز واظهار عدم القدرة منه

المحال لا يليق من الحاكم المتعال ورد عليه انه انما يدل على عدم الوقوع
لا على عدم الجواز والامكان والجواب عنه بانه يدل على عدم الامكان
ايضا لانا لا نمنع الوجوب على الله تعالى بمقتضى الحكمة والوعد والفضل
كما لا نمنع الايجاب بتخلل الاختيار رد ود بانه ليس معنى الوجوب على الله
تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك
بمقتضى الحكمة والوعد والفضل وهذا لا يدل على عدم الامكان بل على عدم
الوقوع واما نقلا فلقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل
عليكم في الدين من حرج وغير ذلك وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه
يستحيل وقوعه والا امكن كذبه وامكان المحال محال واذا كان التكليف
بالمحال محالا فلا بد للمامور من قدرة بها يتمكن من اداء ما لزمه بلا حرج
غالبا لا بمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل فانها علة تامة لا تتحقق
قبله وانما قلنا بلا حرج غالبا ليخرج الحج بلا زاد ولا راحلة فانه نادر وبلا
راحلة فقط كثير واما بهما فغالب فهذا القيد معتبر في كلام المص وهي
اي القدرة التي يكون المامور به حسنا الحسن حاصل فيها بعد كونه حسنا
في ذاته او لغيره او كونه ملحقا بالحسن لذاته نوعان احدهما مطلق
غير معتبر فيه قيد اصلا وهو ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه
ويسمى قدرة ممكنة لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاقتدار على الفعل
من غير يسر زائد وهو اي هذا النوع شرط في وجوب اداء كل امر
اي اداء كل ما ثبت بالامر وهو المامور به مطلقا بدنيا كان او ماليا
حسنا لنفسه او لغيره وانما قلنا في وجوب اداء لانه ليس بشرط للاداء
لوجود الاداء قبله كحج الفقير والزكوة قبل الحول فلو كانت شرطا
للاداء لما تقدم عليه وايضا ليس بشرط لنفس الوجوب لانه جبري
غير محتاج الى القدرة ولذا يتحقق في النائم والمغمى عليه اذا لم يود الى
الحرج ولا قدرة ثمة فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف
المستلزم للقدرة فكيف ينفك من لازمه اجيب بان عدم

اي لزوم ترك التكليف بما لا يطاق تفضلا على العباد ورحمة لنا منه

قيد للمغمى عليه فان اغماءه اذا دام ادى الى الحرج في القضاء بان مضى اكثر من يوم وليلة لا يجب القضاء لعدم تحقق نفس الوجوب منه

عدم انفكاك نفس الوجوب عنه ممنوع كيف وصوم المريض والمسافر
واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول ولو سلم فمعنى استلزام
التكليف للقدرة ان الله تعالى لا يامر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة
احداثه فهذه القدرة لا تلزم التكليف في جميع الاوقات بل انما تلزمه
حين ارادة احداثه هذا ثم المراد بالاداء ههنا اما ما يقابل القضاء على ما قيل
من ان هذه القدرة ليست بشرط في القضاء حتى لو فات عنه صوم
يجب قضاؤه في النفس الاخير وهو عاجز عنه في تلك الساعة
ولا يلزم التكليف بما ليس في الوسع لان القضاء لم يجب بتكليف جديد
بل وجوبه لبقاء التكليف الاول والقدرة انما هي شرط له لا لبقائه
كما ان الشهود شرط لوجود النكاح لا لبقائه واما ما يعم القضاء ايضا
بناء على ما قيل من انه لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء
لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه كما اذا كان الوقت متسعا
يشترط في وجوبه حقيقة القدرة وان كان مطلوبا بغيره يشترط
توهمها فكذا القضاء ان كان مقصودا بنفسه كما اذا كان وقت
القضاء متسعا يشترط في وجوبه حقيقتها ٩ فيه واجب على توهم الامتداد
ليظهر اثره في وجوب الايصاء بقضاء ذلك الواجب والظاهر
ان الشرط في الجميع توهمها وان تحققت حقيقتها ايضا في البعض
كما قال المص والشرط توهمه اي توهم ما يتمكن المامور من اداء ما لزمه
اي كونه متوهم الوجود لا حقيقته اي لا كونه متحقق الوجود فان كونه
متحقق الوجود لا يسبق الفعل بل هو مقارن به ولا بد للتكليف من
سبقه عليه فهو ليس الا توهمه حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر
او طهرت الحائض في اخر الوقت اي في جزء قليل يسع التحريمة
لزمه اي يجب كل واحد منهم اداء الصلوة عندنا لتوهم
الامتداد في الوقت بتوقف الشمس في مكانه وهو ممكن عقلا
وان لم يقع الا نادرا كما وقع لسليمان عم ثم ينتقل اللزوم الى

٩ وان كان مطلوبا لغيره كما في النفس الاخير يشترط توهمها فان القضاء صح

الى لزوم القضاء لعجزه عن الاداء كما لو حلف على مس السماء لا ينعقد
اليمين لتوهم البر لامكان مس السماء بل وقع للنبي عليه السلام والملائكة
ثم يحنث ويلزمه الكفارة وانما قلنا عندنا لان عند زفر لا يلزمه اداء
الصلوة وهو القياس لان الوقت فات وانعدم القدرة واحتمال
حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيد لا اعتبار به كما لا يلزم الحج
باحتمال ملك الزاد والراحلة والنوع الثاني كامل وهو القدرة الميسرة
للاداء لتحصيلها اليسر بعد الامكان فهي زائدة على الشرط المحض و
اشترطت لوجوب بعض الواجبات كرامة من الله تعالى وفضلا
ولذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية لكون ادائها اشق على
النفس عند اكثر الناس ودوام هذه القدرة الميسرة شرط لدوام
الواجب فيبقى ببقائه لئلا ينقلب اليسر عسرا واعترض عليه اولا بانه
يؤدي الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر ادائها خمسين سنة
ثم هلك المال حيث لا يجب عليه وثانيا بانا لا نم انه يلزم عدم
اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين
وهو النماء مثلا دون الاخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة
يسر وبقاؤها يسر اخر [3] واجيب عن الاول بالتزام الفوات
في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا
الحبس على احد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير
في ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل
الاداء لاستوائه في المالية فلعله حبس عن هذا المحل ليؤدي من محل
اخر فلا يضمن الا ترى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا
او منع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية
من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني بان
معنى انقلاب اليسر عسرا انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير
يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة

الذي هو القدرة الميسرة وقوله وهو البقاء اي بقاء النماء منه

[3] واللازم من عدم بقائها حصول القدرة الميسرة فقط لا انقلاب اليسر عسرا منه

الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا
فانه محال عقلا وانما يصير اليسير عسيرا وبالعكس حتى تبطل الزكوة
والعشر والخراج بهلاك المال النامي فان كل واحد منها لما وجب
بالقدرة الميسرة انتفى بانتفائها اما الزكوة فلانها تجب بالنماء
الذي يحصل به يسر الاداء فان النصاب لما لم يغير الواجب
من العسر الى اليسر لان ايتان الخمسة من المائتين وايتان واحد من
الاربعين سواء في اليسر لم يعد من القدرة الميسرة بل جعل من شرائط
الاهلية كالعقل والبلوغ او شرط وجوب الاداء لان حسن الاغناء
لا يتحقق غالبا الا بالغني الشرعي وانما يسقط الزكوة بهلاك
النصاب لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات
[3] الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب
مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض فظهر فائدة تقييد المال بالنامي
واما العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذي هو نماؤها
واوجب قليلا من الكثير اذ القدرة على اداء العشر لا تحتاج الى السعة
الاعشار فاعتبار بقائها دليل اليسر واما الخراج فقد خصه الله تعالى بنماء
الارض وهو الخارج حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه وكذا
اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شيء واما اذا تمكن من الزراعة
وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقديرا لان التقصير من جهته
فكانه عشر على نفسه كالاستهلاك في الزكوة بخلاف العشر فانه
انما وجب بالخارج تحقيقا ووجهه ان الواجب في الخراج غير جنس
الخارج فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا و
بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن ايجاب
جزء من الخارج بدون الخارج تحقيقا بخلاف القدرة الاولى وهي
الممكنة فان دوامها ليس شرطا لدوام الواجب فيبقى الواجب بلا
بقائها وبينوا ذلك بان القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن

سنذكر فائدة التقييد منه

[3] فان قلت فكيف يكون النصاب من شرائط الاهلية او شرط وجوب الاداء لما سبق انه لا امتناع وجود المشروط بدون الشرط قلت الشرط وجوده بتمامه لا بقاؤه منه

من الفعل وحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط د
بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان
يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد لا البقاء بخلاف
الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر
الى اليسر فاثر فيه واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى
العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون
الميسرة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان النظر الجلي
يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور
بدون اليسر فان قلت لما كانت هذه القدرة شرطا للتمكن من الفعل
وحداثه وجب بقاؤها لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط قلت
التمكن من الاداء والاقتدار عليه يستغني عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها
وتوهمها ولهذا قال فخر الاسلام واتباعه لم يشترط بقاؤها للقضاء
بدليل ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوة
والصيام والحج وغيرها وظاهر انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه
تكليف ما لا يطاق لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول
على ما هو المختار ان القضاء انما هو بالسبب الاول وليس ذلك كالجزء
الاخير من الوقت في حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره في خلفه كما سبق
ولا خلف للقضاء وفيه بحث وهو انه لا فرق بين القضاء والاداء في
ان كلا منهما ان كان مطلوبا بنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة
الممكنة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا لامر اخر يكفي توهم
القدرة ففي النفس الاخير يبقى الواجبات التي فاتته لتوهم امتداد
الوقت ليظهر اثره في المؤاخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة
تبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر
بهلاك المال فان كلا منهما لما وجب بالقدرة الممكنة لم يشترط
بقاؤها لبقائه اما الحج فلانه وجب بالزاد والراحلة وهما من الممكنة

ای النفس الاخير من العمر ليس كالجزء الاخير
من الوقت في انه يتوهم امتداد الوقت فيصير
سببا لوجوب الاداء ليلزم القضاء
ولا خلف للقضاء فثبت ان هذه القدرة
انما هي شرط الاداء دون القضاء
منه

جواب سؤال مقدر تقريره ان القدرة الممكنة
شرط الاداء بالاتفاق مع انه تجب الصلوة
في الجزء الاخير من الوقت مع انها ليست
متحققة فيه ليظهر اثره في خلفه وهو القضاء
فيجوز ان تكون هذه القدرة ايضا شرطا
للقضاء ويكون وجوب الصلوة والصيام
والحج وغيرها في اخر العمر ليظهر اثره في خلفه
فلا يلزم من عدم تلك القدرة عند عدم
كونها شرطا في القضاء فاجاب بانه لا
خلف في القضاء ثم اورد البحث على
هذه المقدمة بقوله وفيه بحث
منه

الممكنة لان غالب التمكن بهما اذ بدون الزاد نادر وبدون الراحلة وان
كان كثيرا لكنه ليس بغالب وانما يعتبر توهم القدرة بالمشي وتوهم
اكتساب الزاد في الحج كما اعتبر توهم امتداد الوقت في الصلوة مع
ان هذا التوهم اقرب منه ولم يجعل الزاد والراحلة من القدرة الميسرة
التي يشترط بقاؤها لبقاء الواجب حتى يسقط الحج بهلاك المال لان
اعتباره في الحج يفضي الى نفيه ولا خلف له حتى يظهر اثر اعتباره فيه
بخلاف وقت الصلوة واما صدقة الفطر فلانها تجب بنصاب
فاضل عن الحاجة الاصلية وان لم يكن له نماء حتى لو ملك من ثياب
البذلة ما يفضل عنها وملك نصابا بليلة الفطر تلزمه صدقة الفطر
واعتبار النصاب ليس لليسر بل ليصير المخاطب به غنيا فيكون
اهلا للاغناء الواجب بقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة واليسر
لا يتحقق الا بالنماء وهو معتبر ههنا واعلم ان الفعل كما يوصف
بالصحة والبطلان يوصف بالاجزاء وعدمه فيقال هذا الفعل مجزي
وغير مجزي ولما كان هذا المقام في بيان حكم المأمور وحسنه اورده
ههنا لان الاجزاء من لوازم الحسن وصدر هذه المسئلة باداة
السؤال فقال وهل يثبت صفة الجواز اي الاجزاء ومعناه د
سقوط القضاء لحصول الامتثال اذ لا وجه لانكاره للمأمور به
اذا اتى به الجار متعلق بقوله يثبت والظرف ظرف له اي اذا
اتى المأمور على الوجه الذي امر به الشارع قال بعض المتكلمين
لا يثبت حتى يقترن به دليل اخر يدل عليه واستدلوا عليه بوجوه
الاول ان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف بعرفة فهو مأمور
بالمضي على افعال الحج مع انه لو اتى بهذه الافعال يلزمه القضاء
في السنة القابلة ولا يسقط فقد جاز اجتماع فعل المأمور به مع د
وجوب القضاء والجواب عنه ان ههنا امرين احدهما الامر
بالحج وثانيهما الامر بالمضي في افعاله بعد افساده بالجماع قبل الوقوف

فيكون هذا التوهم قدرة ممكنة
منه

وهو الزاد والراحلة بالنسبة الى الحج
والنصاب بالنسبة الى صدقة الفطر
منه

معنى اعتبار توهم القدرة بالمشي
في الحج هو القول بوجوب الحج بناء
على هذا التوهم منه

فانها تجب في اخر الوقت فاذا لم
يسع الاداء يجب قضاؤها منه

هي الثياب التي تستعمل كل يوم منه

بالمأمور به صح

على وجه الصحة صح

والامتثال بالامر الثاني ليس باتيان للامر الاول لان هذا الف دلا
ينقلب صحة بالمضي فيها ولهذا يجب القضاء في العام الثاني وبالجملة
لم يأت للمأمور به على وجه شرع فلهذا وجب القضاء فكلما اتى بالمأمور
على وجه شرع يلزم الاجزاء وسقوط القضاء الثاني ان النهي لا يقتضي
فساد المنهي عنه حتى يجوز الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت
النداء فكذا الامر لا يقتضي الصحة بحكم قياس العكس والجواب عنه
ان النهي المطلق يقتضي فساد المنهي عنه وفي المثالين قرينة على ان النهي
للمجاورة فلهذا اجازا على ان بينهما فرقا وهو ان الانتهاء عن الشيء
يكون بترك شيء منه فيمكن ان يكون المطلوب ترك وصفه او مجاوره
اما الامتثال به فليس الا باتيان بجميعه الثالث ان مقتضى الامر فعل
المأمور به وسقوط التكليف شيء اخر زائد عليه والجواب عنه ان
سقوط التكليف مقتضى مقتضى الامر وهو الحسن كما سبق
والصحيح عند الفقهاء انه يثبت به اي باتيان المأمور به على وجه شرع
صفة الجواز وسقوط القضاء لوجوه الاول ان الامر ان بقي متعلقا
بعين المأتي به كان طلبا لتحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المأتي به
كل المأمور به والمفروض خلافه والثاني ان الامر يقتضي حسن المأمور به
وما ذلك الا بالصحة الشرعية والثالث انه لو لم يتفص عن عهدته
بذلك الاتيان لوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم امتثال مع انه لا يفيد
التكرار وانتفاء الكراهة عطف على صفة الجواز اي يثبت انتفاء
الكراهة لان الامر يقتضي حسنا لا يجامع الكراهة خلافا لابي بكر الرازي
فانه قال صفة الجواز يثبت بمطلق الامر شرعا ولا يثبت به انتفاء
الكراهة لان صلوة عصر يومه بعد تغير الشمس جائز مأمور به شرعا
ولكنه مكروه والجواب ان المأمور به هو الصلوة ولا كراهة فيها
بالنظر الى ذاتها وانما الكراهة في التأخير الى وقت يكون العبادة
فيه شبيها بالكفرة والامر بحسبه واذا عدم صفة الوجوب ان ثبت

لانتفاء المنهي عنه فلهذا اجاز المنهي عنه فلا يجب قضاؤه وينعقد البيع ايضا
منه

33

الثابت للمأمور به بان يكون منسوخا لا تبقى صفة الجواز عندنا
لان الامر لا يبقى امرا بعد ما نسخ موجبه وهو الوجوب فلا يفيد الجواز
كما لا يفيد الوجوب خلافا للشافعي فانه قال يبقى صفة الجواز
اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص لا
يوجب انتفاء العام ومما يدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ
وجوبه والجواب ان انتفاء الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل لانتفاء
الموجب وهو الامر واما جواز صوم عاشوراء فلم يستفد من الامر
المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر الايام الجائز فيها الصوم وثمرة
الخلاف تظهر في قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا
منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب سبق
الكفارة على الحنث وقد انعقد الاجماع على انه منسوخ فبقي جوازه
عنده ولم يبق عندنا والامر باعتبار ما وقع فيه المأمور من الزمان
نوعان مطلق عن الوقت المعين اي لا يفوت الاداء بفواته كالامر
بالزكوة وصدقة الفطر ولك ان تريد بالامر الثابت به وهو
المأمور به كما قال صاحب التوضيح المأمور به نوعان ام فقوله
كالزكوة اي يكون على ظاهره وهو اي الامر المطلق محمول على التراخي
اي لا يوجب الفور وهو لزوم الاداء في اول اوقات الامكان
بحيث يلحقه الذم بالتأخير عنه خلافا للكرخي منا فان المطلق عنده
على الفور واشار الى الدليل على التراخي بقوله لئلا يعود الامر
على موضوعه الاصلي وهو طلب الفعل مطلقا غير مقيد بالحال
بالنقض فانه لو اقتضى الفور لعاد على موضوعه بالنقض اي
حال كون الامر ناقضا لما وضع له وهو الاطلاق واستدل على انه
يوجب الفور بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك حيث
ذم ابليس على ترك السجود في الحال مع كون الامر مطلقا فلو
لم يكن للفور لما توجه الذم اليه واجيب بانا لا نسلم ان الفور مستفاد

اذ لو بقي جوازه لكان مستفادا من الامر اذ
لا دليل سواه يدل على جوازه كما في صوم عاشورا
وهو لا يدل على الجواز بعد النسخ عندنا
منه

لانه يوجب ان تأخير من اول الوقت فانه تقييد
لمفهوم الامر فيعود على موضوعه الاصلي
بالنقض فيظهر كلام المصنف محمة منه

من الامر بل من الفاء في فقعوا له ساجدين ورد بان المحققين منعوا دلالة الفاء الجزائية على التعقيب للقطع بانه لا دلالة لقوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الآية على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ فالصواب في الجواب ان يقال توجه اللوم اليه يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان فيه بحيث خالف جمهور الممتثلين بالامر المتناول له ولهم فلا دلالة فيه على المطلوب ومقيد به اي بالوقت المعين بحيث يفوت بفواته وهو اي المقيد اما ان يكون الوقت الذي قيد به ظرفا للمؤدى وهو ما يفضل على المؤدى اذا اكتفي على المقدار المفروض وشرطا للاداء اي لان يكون الفعل اداء لا قضاء ولا شك في صحة الاداء ووجوده عند الوقت مع عدم دخوله في مفهوم الاداء وعدم تاثيره في وجوده فان قيل ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلنا ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر عن وصف الاداء فلا استلزام قطعا لتحققه بعد الوقت وان اريد به المؤدى من حيث هو المؤدى فاللزوم مسلم لكنه غير بين حتى يستغني عن ذكره وبهذا ظهر وجه قوله شرطا للاداء دون ان يقول شرطا للمؤدى وسببا للوجوب اي لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء فانه ثابت بالخطاب كوقت الصلوة فانه ظرف لها لفضله عنها اذا اكتفى بالقدر المفروض وشرط لادائها لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه ولا تاثيره في وجوده وسبب لوجوبها لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الاصل في اللام كونها للتعليل دون الوقتية ومعنى سببيته لها ان الموجب الحقيقي وهو الله تعالى رتب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكرا لنعمة الوجود فيه ونعم اخرى متوالية فيه كترتيب سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة تيسيرا كالملك على الشراء والحل على النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور

ط اشارة الى عدم كونه جزءا للاداء وقوله عدم تاثيره اشارة الى عدم كونه علة له

ر لانه ليس بشرط للمؤدى اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء لا نفس الانية

34

الامور وهذه مؤثرة فيه بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق والحكم المصطلح كالوجوب مثلا حادث فيؤثر فيه الحادث وليس المراد بالحكم الايجاب الازلي القديم الذي يستحيل ان يؤثر فيه الحادث واعلم ان سبب الوجوب جزء من الوقت لا كله لان كل الوقت ظرف للمؤدى فلا يكون سببا للوجوب للمنافات بينهما وذلك لان ظرفية الوقت يقتضي الاحاطة للفعل والاداء وسببيته التقديم عليه وقد ثبت الاول لان الكلام في الاداء لا القضاء فانتفى الثاني فتعين ان يكون السبب جزءا منه ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء وليه الشروع او لا والا لما وجبت على من صار اهلا لها بعده واللازم باطل بالاجماع ولا اخره على التعيين والا لما صح الاداء في الاول لامتناع التقدم على السبب واللازم باطل بالاجماع ايضا اذ لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الاخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع كما قال المص وهو اي الوجوب اما ان يضاف الى الجزء الاول بان اتصل الاداء به لانه موجود لا يزاحمه المعدوم فيتعين للسببية او الى ما يليه اي يعقبه ابتداء الشروع اي يكون سبب الوجوب الجزء الموجود قبل الشروع وهو وان انقضى ولم يستقر لكن لما كان الشروع عقيبه جعل متصلا به حكما او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت يعني ينتقل السببية من الجزء الى الجزء وهكذا الى اخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية فيه والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء فتقرر السببية موقوف على الاداء الموقوف على الوجوب الموقوف على نفس السبب لا على تقرره فلا دور فالجزء الاول سبب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل لكن انما تقررت عليه السببية اذا اتصل بالاداء فلا يرد انه اذا

ه بواسطة انه يقتضي التقدم على نفس الوجوب الذي لا يتحقق الاداء قبله بل معه منه

او السبب بمعنى اضافته الى الجزء الاول اسناده اليه بان يقال هو سبب منه

الضمير من الشرح فعلى هذا يكون قوله يلي بمعنى يعقب ويكون ابتداء الشروع بالرفع فاعله ويمكن ان يجعل يلي بمعنى يقرب ويكون الضمير المستتر فيه عائدا الى كلمة ما وابتداء الشروع بالنصب مفعوله منه

اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية والا فالسببية
حتى ينتقل او الى الجملة اى جملة الوقت يعنى ان لم يتصل الاداء
بالجزء الاخير ينتقل الى الجملة يعنى كل الوقت يكون سببا للقضاء
لان العدول عن الكل كان لضرورة ناشية من كون الوقت ظرفا
للاداء على ما ذكرناه آنفا وتلك الضرورة منتفية ههنا لعدم كون
الوقت ظرفا للقضاء فلهذا اى لانتقال السببية من الجزء الاخير
الناقص الى الجملة الكاملة لا يتأدى اى لا يصح قضاء عصر امسه
الذى وجب كاملا لصيرورة سببه كاملا فى الوقت الناقص وهو
وقت احمرار الشمس لان ما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا ووجه
كون كل الوقت كاملا مع اشتماله على الوقت الناقص ان وقت
العصر اذا خرج خاليا عن المشروع فيه لم يكن وقت الاحمرار ناقصا
لانه لا نقصان فى نفسه بل انما هو بسبب التشبه بعبادة الشمس
فاذا خرج بلا عبادة فيه لا يحصل ذلك النقصان بخلاف عصر يومه
فانه اذا بدأ به وقت الاحمرار لا يفسد بالغروب لانه لما بدأ به
فى الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدى كذلك ومن حكمه
اى من حكم هذا النوع الذى جعل الوقت ظرفا له اى الاثر المترتب عليه
اشتراط نية التعيين يعنى تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع
يسع فيه غير الفرض فلا بد من تعيينه لرفع الاحتمال ولا يسقط
اى التعيين بضيق الوقت بان لا يسع فيه غير الفرض لان
المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع فيه وذلك
باق عند الضيق فلا يسقط التعيين ولا يتعين بعض اجزاء
الوقت بالتعيين اى بتعيين العبد نصا بان يقول عينت
هذا الجزء للسببية او قصدا بان ينوى ذلك ويجوز الاداء بعده
الا بالاداء اى باداء الفرض فيه لان التعيين ووضع الاسباب
انما يكون من الشارع وليس للعبد ذلك وانما له الاختيار فى تعيينه

بالمعنى المذكور وهو ما يفضل على المؤدى اذا اكتفى على القدر المفروض لا بمعنى عدم وجوده فى وقت فانه محال منه

فلهذا لو اسلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يصل لا يجوز قضاؤه فى اليوم الثانى فى وقت احمرار الشمس لانه وجب كاملا لا ناقصا منه

تعيينه فعلا بان يؤدى فى اى جزء يريد كالحانث فان له ان يختار فى
الكفارة احد الامور الثلثة من الاعتاق والكسوة والاطعام ولو عين
احدها نصا او قصدا لا يتعين بل له ان يفعل الآخر الا بالاداء او يكون
الوقت معيارا له هذا عطف على قوله اما ان يكون الوقت ظرفا له اى
يكون الوقت مقدارا للمؤدى حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصانه
كصوم رمضان فى الصيف والشتاء وسببا لوجوبه وشرطا
لادائه ولظهوره لم يذكره كشهر رمضان اما كونه سببا فلاضافة
الصوم اليه والاصل فى الاضافة اضافة المسبب الى السبب واما كونه
معيارا فلان المعيارية عبارة عن كون الوقت بحيث لا يفضل عن
اجزائه شئ يسع غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم الزيادة والنقصان
وبقاء بعض الاجزاء وهو الليل فاضلا لا يقدح فيه لانه ليس بمحل للصوم
هذا كون السبب والمعيار هو الشهر مذهب شمس الائمة السرخسى
وانما ذهب لظاهر الآية وهى قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
فان دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية
الايام ولظاهر الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم صوموا
لرؤيته فان المراد بها شهود الشهر بمعنى الحضور فيه لا حقيقتها
اجماعا وذهب اكثر علماء الاصول الى ان السبب والمعيار ايام رمضان
ووجه ذهابهم الى ان هذا الشهر مشتمل على الليل الذى هو زائد على ما هو
المعيار فافهم فيصير غيره منفيا هذا تفريع على كونه معيارا لانه لم يسع
فيه الا صوم واحد كالميل فى معياره فلهذا قال عليه السلام اذا انسلخ
شعبان فلا صوم الا رمضان ولا يشترط فيه نية التعيين اى تعيين
كون الصوم من رمضان خلافا للشافعى فان له وصف الفرضية
عبادة كاصل الصوم ولهذا تختلف ثوابا وحكما لا بد لصيرورة
الفعل قربة من النية فكذا لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها
احترازا عن الجبر قلنا سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق

لعدم اختياره فى صرفه عن العادة الى العبادة فلا يكون عبادة منه

في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقيل له يا انسان
ينصرف النداء اليه قطعا فيصاب بمطلق الاسم اي يتادى من الصحيح
المقيم بنية مطلق الصوم بان يقول نويت ان اصوم فالواجب
عندنا انما هو اصل النية لان الامساك لما احتمل العبادة والعادة
لم يصب بالاطلاق فاحتيج الى التمييز بالنية وقال زفر لما تعين
الوقت للصوم كان كل امساك يقع فيه حقا لله تعالى مستحقا على
الفاعل كمن استاجر خياطا ليخيط له بيده ثوبا بعينه فخاطه على
قصد الاعانة يقع عن الاجارة فكذا الامساك يقع عن الفرض
وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بلا نية وجوابه ان الصوم
ح يكون جبرا لان الامساك يحتمل العادة والعبادة بخلاف ما اذا
اذا وجد النية ولو كانت مطلقة بناء على ان الاطلاق في المتعين تعيين
ويصاب ايضا مع الخطاء في الوصف اي في وصف الصوم
بان ينوي صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل لان الوقت
قابل لاصل الصوم فقط لا الوصفه الذي خطئ فيه فيبطل الوصف
ويبقى اصل الصوم الا في مسافر ينوي واجبا اخر اي يصاب
مع الخطاء في الوصف في حق كل شخص الا في حق مسافر ينوي
واجبا اخر كما اذا نوى صوم القضاء فانه يقع عما نوى عند ابي حنيفة
رحمه الله وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم
بشهود الشهر وهو ثابت في حقهما ولذا صح منه بالاجماع الا
ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه والترخص
لا يجعل غير المشروع مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء
ولابي حنيفة فيه وجهان احدهما ان المسافر لما كان غير مطالب
بالاداء فيه صار شهر رمضان في حقه كشعبان فيقع عما نوى وثانيهما
لما ترك ترخص الافطار وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرفه
الى المنذورات او الكفارات او القضاء صرفه الى ما هو اهم عنده

اي باطلاق الامساك وعدم تقييده
بنية الصوم مطلقا منه

وهو الفطر مشروعا بان يجعل المشروع وهو الصوم
غير مشروع فاذا ترك الخ منه

ان المسافر صح

36

عنده لانه ما دام في السفر مواخذ بهذا دون صوم رمضان فاذا جاز
الترخص لحاجة البدن فجوازه لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى
فاذا نوى النفل يقع عنه بالنظر الى الوجه الاول ويقع عن صوم رمضان
بالنظر الى الوجه الثاني فلهذا صارت في النفل عن ابي حنيفة روايتان
كما سياتي واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا
اختلاف رواية لان ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه
الى رمضان لكونه العزيمة احق من صرفه الى النفل ثم المسافر بخلاف
المريض في القول الصحيح فانه اذا صام في رمضان بنية واجب اخر
او نفل يقع عن رمضان وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله
وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الائمة لان رخصته انما تعلقت
بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة وقيل يقع عما
نواه مطلقا لان رمضان بالنسبة اليه كشعبان وفي النفل عنه
اي عن ابي حنيفة روايتان يعني اذا نوى المسافر النفل في رمضان
يقع عنه في رواية ويقع عن صوم رمضان في رواية اخرى لما
ذكرناه آنفا ويكون الوقت معيارا لا سببا ولا شرطا كقضاء رمضان
وصوم الكفارة وصوم النذر المطلق فان وقت كل منها معيار
للصوم لا ظرف اذ لا يسع لغيره من جنسه ولا شرط للاداء اذ
لا قضاء لها ولا سبب لوجوب الاداء لعدم تعينه ولا سبب
لنفس الوجوب لان السبب في القضاء ما هو
سبب الاداء وهو شهود الشهر وفي صوم الكفارة الحنث
وفي صوم النذر النذر وانما قيدنا النذر بالمطلق لان النذر
المعين وان كان من هذا القسم الثالث لانه معيار لا سبب
الا انه يشبه القسم الثاني اعني ما يكون الوقت معيارا وسببا
في تعيين الوقت لذلك الصوم ولهذا يتادى بمطلق النية
وبنية النفل فيكون الوقت فيه معيارا وشرطا والكلام فيما

يكون معيارا لا غير فلهذا قال ويشترط فيه اي في هذا القسم نية التعيين
في الليل اما وجوب النية فلكونه عبادة واما وجوب اتيانها في الليل
فلان الموضوع الاصلي في غير المعين النفل فاذا لم يأتها في الليل يقع
الامساك من النفل فلا ينتقل الى الواجب واما وجوب التعيين فلعدم
تعينه ولا يحتمل الفوات الى اخر العمر اذ ليس له وقت معين بخلاف
الاولين وهما صوم رمضان والصلوة المفروضة لانهما مشروعان
في الوقت فيفوتان بفوته وايضا لا يجب فورا ذكره فخر الاسلام
في شرح التقويم وهو الصحيح لا ما روي عن الكرخي انه يجب فورا
واما ان يكون الوقت مشكلا وهذا هو النوع الرابع من الموقت
وكونه مشكلا لوجهين احدهما ما اشار اليه بقوله يشبه المعيار من
وجه والظرف من وجه كالحج اي كوقت الحج فانه يشبه المعيار
من جهة انه لا يسع الا حجا واحدا كالنهار للصوم ويشبه الظرف من
جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة
وثانيهما ما اشار اليه بقوله ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند
ابي يوسف خلافا لمحمد يعني ان ابا يوسف يقول بوجوبه
في العام الاول مع القول بالاداء متى فعل فاشبه المعيار من جهة
انه لا يسع واجبين من جنس واحد ومحمد يقول بوجوبه موسعا
وجواز تأخيره عن العام الاول فاشبه الظرف كوقت الصلوة
من جهة ان اشهر الحج من كل عام صالح للاداء كاجزاء وقت
الصلوة ويتأدى بمطلق النية بان يقول نويت الحج لتعيين
الفرض بدلالة معنى في المؤدي وهو ان المسلم لا يتحمل اعباء
تلك المشاق للنفل وعليه حجة الاسلام لا بنية النفل اي لو
نوى النفل لا يقع عن الفرض بل عما نوى عندنا لان دلالة
الحال لا تقاوم الصريح وعند الشافعي يلغو نيته ويقع عن الفرض
لان السفيه يحجر في امر الدنيا فضلا عن امر الدين فتلغو نية النفل

النفل ويبقى اصل النية فيتأدى به الفرض واجيب عنه بانه لو حجر عن النفل
لوقع حجه فرضا من غير اختيار ولا عبادة بدون الاختيار واعترض عليه
بانكم جوزتم صوم رمضان بنية النفل مع انه يلزم منه اداؤه من غير
اختيار واجيب بان الوقت في رمضان غير قابل للنفل فيلغو نيته
ويبقى اصل النية بخلاف وقت الحج فانه قابل للنفل فاذا نوى النفل
ثبت صفة النفل فيتحقق الاعراض عن الفرض فلا يثبت والكفار
مخاطبون بالامر بالايمان اي بقوله تعالى امنوا بالله ورسوله الاية
لانه عليه السلام بعث الى كافة الانام لدعوة الايمان والاسلام
وبالمشروع من العقوبات كالحدود والقصاص اذا تحقق اسبابها
لانها للزجر وهم اليق به ويخاطبون ايضا بالمعاملات كالبيع والاجارة
والوديعة وغيرها لان المطلوب بها امر دنيوي وهم اليق به لانهم
اثروا الدنيا على العقبى ويخاطبون ايضا باعتقاد وجوب الشرايع
كالصوم والصلوة والزكوة والحج وغيرها لكن لا مطلقا بل في حكم
المواخذة في الآخرة فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات
كما يعاقبون على الكفر لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من
المصلين يعني من المسلمين المعتقدين فرضية الصلوة على ما قال
علماء التفسير وقوله بلا خلاف قيد للكل اي الاتفاق ثابت في
جميع ما ذكر واما وجوب الاداء في احكام الدنيا اي في الفرايض
والواجبات التي تؤدى في الدنيا فكذلك مخاطبون عند البعض
وهم الشافعي والعراقيون من مشايخنا فانهم ذهبوا الى ان اداء
العبادات واجب عليهم على معنى انهم يعاقبون بترك العبادات
كما يعاقبون بترك اعتقاد وجوبها وترك الايمان فالاختلاف انما
هو في وجوب الاداء في حق المؤاخذة في الآخرة بعد الاتفاق على
المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب والصحيح انهم لا يخاطبون باداء
ما يحتمل السقوط من العبادات كالصلوة والصوم فلا يعاقبون بتركها

لقول النبي عليه السلام لمعاذ رضي حين بعثه الى اليمن انك تأتي قوما من
اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله
فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل
يوم وليلة الحديث فهذا تصريح بان وجوب اداء الشرايع يترتب
على الايمان بالله وانما قال باداء ما يحتمل السقوط لان ما لا يحتمل السقوط
كالايمان فانهم يخاطبون باداءه اتفاقا ومنه اي الخاص النهي
وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء اي على جهة عد الطالب
نفسه عاليا وان لم يكن في الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس
بصيغة النهي لا تفعل وانه اي النهي يقتضي صفة القبح للمنهي عنه
ضرورة حكمة الناهي وتنزهه عن العبث ومعنى قبح المنهي عنه كونه
متعلق الذم عاجلا ومتعلق العقاب آجلا وليس المراد كونه صفة النقصان
كالجهل او مخالفا للغرض كالظلم او غير ملايم للطبع كالمرارة فان ذلك
يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لا بالاتفاق وفي اختيار لفظ يقتضي
على لفظ يوجب اشارة الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون
قبيحا فنهى الله عنه لا ان النهي يوجب القبح كما هو راي الاشعري
والاختلاف في انه حقيقة في التحريم فقط او فيه وفي الكراهية اشتراكا
لفظيا او معنويا كالخلاف السابق في الامر وهو اي المنهي عنه
اما ان يكون قبيحا لعينه اي عين المنهي عنه سواء قبح جميع اجزائه
او بعضها وليس المراد بانه قبيح من حيث هو هو لما تقرر ان حسن
الفعل وقبحه لجهات يقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل الذي
اضيف اليه النهي قبيح وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته
كالكفر والظلم والعبث فان قبحها باعتبار كفران النعمة ووضع
الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة وذلك اي القبيح لعينه
نوعان وضعا اي من جهة الوضع بان يضع الواضع اللفظ
لفعل عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع وشرعا اي من جهة

٢ وهذا المعنى يدرك بالعقل كما يدرك بالشرع عندنا وعند الاشعري لا يدرك الا بالشرع منه

٣ والكلام في اقتضاء النهي للقبح الذي هو محل الخلاف منه

٥ فانهم يستعملون الاقتضاء في اللازم المتقدم والايجاب في اللازم المتاخر وان لم يكن بينهما فرق بحسب اللغة منه

جهة الشرع لعدم المحلية والاهلية ونحو ذلك او يكون قبيحا لغيره
اي غير المنهي عنه وذلك اي القبيح لغيره نوعان وصفا اي من جهة
الوصف اللازم للمنهي عنه بحيث لا يمكن انفكاكه عنه ولا يكون
من الشروط سواء صدق على الملزوم كصوم ايام المنهية اعراض
من ضيافة الله تعالى او لا كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن
لكنه لا يصدق على البيع وليس ركنه لانه وسيلة الى المبيع المقصود
اصلي فجرى مجرى آلات الصناعة ومجاورا اي من جهة الوصف
المجاور للمنهي عنه بحيث يمكن انفكاكه عنه في الجملة سواء صدق
عليه كالبيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب او لا كقطع
الطريق فانه لا يصدق على السفر كالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا
لان قبح كفران النعمة مركوز في العقول وان لم يرد به الشرع و
وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا فان الشرع جعل محل البيع
المال المتقوم حال العقد لتحصيل الفائدة والحر ليس بمال لكن
العقل يجوز بيع الحر كما عرف في قصة يوسف عليه السلام فلا
يكون قبيحا وضعا وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا فانما المنهي عنه
فان المعنى الموجب للقبح غير الصوم لانه مشروع لكونه امساكا على
قصد القربة لكنه متصل به ووصف له وهو الاعراض عن ضيافة الله
تعالى والبيع وقت النداء اي اذان الجمعة وهو مثال لما قبح
لغيره حال كون ذلك الغير مجاورا فان النهي فيه لاجل الاخلال
بالسعي الى الجمعة الواجب بقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله الآية و
والاخلال بالسعي مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه الا ترى ان البيع
قد يوجد بدون الاخلال بان تبايعا في الطريق ذاهبين الى الجمعة
وبالعكس بان مكث في بيته بلا اشتغال بالبيع والنهي المطلق
عن القرينة الدالة على القبح لعينه او غيره عن الافعال الحسية
وهي ما له وجود حسا ولا يتوقف تحققه على الشرع وعلامته الاطلاق

٧ فان كان الثمن خمرا فسد البيع بسبب قبح الثمن منه

٦ فان السفر قبيح اذا تضمن قطع الطريق منه

اللغوي عليه كالسفه والعبث واللواطة والزنا والافعال الشرعية ما له
وجود حسًّا لكن يتوقف تحققه على اشياء شرعية غير معتبرة كالصلوة
والبيع وبعبارة اخرى الافعال الحسية ما لا يكون موضوعا في الشرع
لحكم مطلوب والشرعي بخلافه يقع على القسم الاول يعني القبيح
لعينه لوجود المقتضي وهو النهي الكامل لاطلاقه وانتفاء المانع وهو القرينة
او كون الفعل شرعيا كالنهي عن الظلم فان قبحه مركوز في العقول ور
الشرع ام لا واما النهي عن الافعال الحسية المقارن بالقرينة ه
فيقتضي القبح لغيره لوجود المانع عن الاول فان كان ذلك الغير
هو الوصف يكون المنهي عنه باطلا كالزنا فانه فعل حسي وقبيح
لغيره الذي هو الوصف اعني تضييع النسب واسراف الماء
فيكون باطلا فلا يثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر
واحصان الرجم ويبطل به احصان القذف فلا يحد قاذفه وان كان
ذلك الغير مجاورا لا يكون المنهي عنه باطلا كوطي الحائض فان الدليل
دل على ان النهي عن قربانها للمجاور وهو الاذى ولهذا يثبت به
الامور المذكورة والنهي عن الافعال الشرعية بالمعنى الذي
ذكرناه يقع على القبيح الذي اتصل القبح به وصفا اي من جهة
الوصف وحاصله انه يقع على القبيح لغيره حال كون الغير وصفا
فيصح المنهي عنه باصله وان فسد بوصفه فان قلت النهي
عن الافعال الشرعية لا يختص بما اتصل به وصفا بل يشمل ما اتصل
مجاورا كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة قلنا خص ما اتصل
وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر لان القبح يثبت للمنهي عنه
اقتضاء اي ثبوتا اقتضائيا بان يكون النهي مقتضيا له فلا يتحقق
على وجه يبطل به اي بسبب ذلك الوجه وهو كون القبح لعينه
المقتضي وهو النهي بل يجب ان يتحقق على وجه لا يبطل به المقتضي
وهو كونه لغيره والحاصل ان القبح الثابت للمنهي عنه الذي هو من

[٢] فيما اذا طلق قبل الدخول ثم تزوج معها
منه

من الافعال الشرعية مقتضى النهي وكل ما هو مقتضى لشيء لا يمكن
ان يتحقق على وجه يبطل به مقتضيه اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى
فلان المقتضى بالفتح لتصحيح المقتضي بالكسر ولانه تابع فلو ابطل اصله
يلزم من بطلان الاصل بطلان التابع فيلزم من اثباته نفيه ثم نقول
القبح لعينه مبطل للنهي وكل ما هو مبطل له لا يثبت به فالقبح لعينه
لا يثبت بالنهي اما الكبرى فمسلمة واما الصغرى فقالوا في اثباتها
ان الله تعالى نهى عباده ابتلاء فلا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود
حتى يكون العبد مبتلا بين ان يفعله فيعاقب او يتركه فيثاب ولو كان
قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا ولا يمكن وجوده شرعا والنهي
عن المستحيل عبث كمن قال للانسان لا تطر فيبطل النهي ويلزم منه
بطلان القبح الذي اقتضاه فيعود على موضوعه بالنقض واما اذا
كان المنهي عنه قبيحا لغيره فيكون ممكنا ويكون القبح ومقتضيه اعني
النهي محفوظين وفيه بحث [ط] وهو انا سلمنا ان القبيح لعينه لا يمكن
وجوده شرعا لكن لا نسلم استحالته عقلا بل هو ممكن في ذاته ومبنى
التكليف على الامكان الذاتي فلهذا كلف ابو جهل بالايمان مع
علم الآمر بانتفاء وقوعه قولهم والنهي عن المستحيل عبث ان ارادوا
ان النهي عن المستحيل عقلا عبث فمسلم لكن غير مفيد لما ذكرنا وان
ارادوا ان النهي عن المستحيل مطلقا سواء كان عقلا او شرعا عبث
فممنوع والسند ما ذكرناه والاقرب [٣] ان يقال [٥] الشيء اذا كان مشروعا
ثم نهي عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار
مشروعا في الجملة ولهذا اي لاجل كون النهي عن الافعال الشرعية
واقعا على القبيح لغيره كان الربوا وهو معاوضة مال بمال وفي
احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة وسائر
البيوع الفاسدة اي جميعها كالبيع بشرط فاسد وهو شرط
لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين كبيع العبد بشرط ان يستخدمه

[ط] اجيب عنه بان كل فعل نهي عنه فانما يعتبر امكانه
بالنظر الى ما نسب اليه من الحس والعقل والشرع
مثلا اذا نهي الانسان عن الطيران فانما يعد
لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا
نهي عن احاطة العقل للامور الغير المتناهية
المفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا فظهر
ان الفعل الشرعي اذا نهي عنه فان كان
ممتنعا شرعا يعد عبثا فوجب ان يكون م
متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا فتدبر
منه

[٣] وجه الاقربية انه لا يرد عليه البحث المذكور
منه

[٥] اي في اثبات المسئلة المذكورة وهي ان
النهي عن الافعال الشرعية يقع على القبيح
لغيره منه

البايع او للمعقود عليه كبيعه بشرط ان يعتقه المشتري وكالبيع بالخمر وغير
ذلك وصوم يوم النحر وسائر الايام المنهية مشروعا باصله اما في
الربوا والبيوع الفاسدة فلان ركنها وهو مبادلة المال بالمال
قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها
فكانت فاسدة لا باطلة واما في صوم النحر فلان الصوم فيه ترك
للمفطرات الثلث والاجابة الى ضيافة الله فمن حيث الاضافة الى
المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى الاجابة
يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلي للصوم هو
الاول لا الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة
الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار
الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فكون الصوم في يوم النحر المستلزم
لترك الاجابة وصف وترك المفطرات اصل فبقي الصوم في
هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا
لا باطلا كما قال المص غير مشروع بوصفه وهو في الربوا والبيوع
الفاسدة كون المبادلة غير تامة وفي صوم النحر كونه فيه المستلزم
لترك الاجابة لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل لان الاصل
مشروع لا يصح النهي عنه ولا يلزم من كون الوصف قبيحا منهيا عنه
كون الاصل كذلك كاللآلي المصفرة ثم لما ورد على الاصل المذكور اعني
ان النهي عن الافعال الشرعية واقع على القبيح لغيره فكانت مشروعة
باصلها غير مشروعة بوصفها ان النهي عن بيع الحر والمضامين
والملاقيح ونكاح المحارم نهي عن الافعال الشرعية فيقتضي ان تكون
مشروعة وليس كذلك لانها غير منعقدة اصلا ولا تفيد الملك
اشار الى الجواب بقوله والنهي عن بيع الحر وبيع المضامين وهي
جمع مضمون وهو ما في ظهور الآباء وبيع الملاقيح وهي جمع ملقوحة
وهي ما في ارحام الامهات وعن نكاح المحارم كنكاح بنته وبنت

وهو من اهل الاستحقاق بان يكون آدميا منه

اما لوجود شرط فاسد او لعدم المال المتقوم في احد الجانبين كما في البيع بالخمر منه

بنت بنته وان سفل مجاز عن النفي فكان النهي عن هذه التصرفات
نسخا لها لعدم محله اي محل كل واحد من المذكورات وهو الحر وما
في ظهر الاب ورحم الام في الثلثة الاول والمحارم في الرابع والمراد
بالنسخ ما هو مصطلح الاصوليين اعني بيان انتهاء الحكم الشرعي وكون
التصرفات المذكورة منسوخة بهذا المعنى مبني على انها كانت مباحة
بالاباحة الاصلية التي هي حكم شرعي عند البعض ثم رفعت الاباحة
عنها فكانت منسوخة وقال الشافعي رحمه الله تعالى في البابين
في الافعال الحسية والشرعية ينصرف النهي المطلق الى القسم الاول
اي الى القبيح لعينه لان المطلق ينصرف الى الكمال وكمال القبح ان يكون
لعينه فيبطل المنهي عنه حينئذ كما اشار اليه بقوله قولا بكمال القبح اي
لاجل القول بكمال القبح فهو مفعول له لقال بتقدير اللام لانه فعل
لفاعل الفعل المعلل ومقارن له في الوجود كما في الحسن الكائن
في الامر اي قلنا ان الامر المطلق يقتضي كمال حسن المأمور وهو
الحسن لعينه وانما قال بكمال القبح في النهي كما قلنا بكمال الحسن في
الامر لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة لتبادره عند اطلاق
وهو اقوى امارات الحقيقة كالامر في اقتضاء الحسن فانه حقيقة
فيه فان اقتضى الامر كمال الحسن اقتضى النهي كمال القبح ولا يلزم الترجيح
بلا مرجح هذا هو الدليل الاول له واشار الى دليله الثاني بقوله ولان
المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد لان كونه
معصية يقتضي كونه حراما وكونه مشروعا يقتضي ان لا يكون حراما
واجيب عن الدليل الاول بان كمال المقتضى يعني القبح لعينه في
النهي يبطل المقتضي وهو النهي حيث لا يبقى النهي في حاله بل يكون نسخا
بخلاف كمال المقتضى في الامر حيث لا يبطله كمال الحسن بل يحققه
ويقرره وفيه بحث مذكور فيما سبق وعن الثاني بان جهة المشروعية
والمعصية مختلفة اذ المشروعية بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى

[5] يعني ان محل هذه التصرفات معدوم شرعا غير معتبر اصلا لعدم صلاحيته للمحلية منه

[6] ونحن نقول بانصرافه الى القسم الاول في الباب الاول فقط منه

[7] احتراز عما اذا دل الدليل على ان القبح لغيره كالنهي عن القربان حال الحيض فانه يقع على القبيح لغيره اتفاقا منه

[9] فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك بخلاف ما اذا جعل قبيحا لغيره منه

الوصف والمشروعات محتمل هذا المعنى كالصلوة في الارض المغصوبة
والبيع وقت النداء فح لا تضاد بينهما ولهذا اي لكون المنهي عنه قبيحا
لعينه قال الشافعي رحمه الله لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا فانه
منهي عنه وقبيح لعينه وحرام محض وحرمة المصاهرة نعمة من حيث
ان الاجنبية[2] تلتحق بالامهات في كون الخلوة معها غير محرمة وكذا
المسافرة معها فلا يكون سببا للنعمة اذ لا بد من المناسبة بين الحكم
والسبب فمن زنى باجنبية يجوز له ان ينكح بنتها من زوج آخر عنده
واجيب عنه[3] بان الزنا لا يوجب الحرمة قصدا بل بواسطة الولد
فانه يوجبها بالذات لانه جزء من الواطئ والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما
فيحرم الولد عليهما لان الاستمتاع بالجزء حرام قال عليه السلام ناكح اليد
ملعون ثم تتعدى الحرمة الى فروعه من الابناء والبنات واصوله من
الاباء والامهات فكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فالولد
اصل والوطئ خلف عنه فلا يعتبر كونه حلالا وحراما فان الاصل[4] اعني
الولد عين غير متصف بالحل والحرمة ولا يفيد الغصب الملك
يعني اذا غيب المغصوب بان جعله الغاصب او غيره غائبا حتى صار
كالهالك فقضي عليه بالقيمة لا يصير ملكا له عند الشافعي لان الغصب
منهي عنه وعدوان محض فلا يكون سببا للملك الذي هو نعمة وعندنا
يصير ملكا له حتى لو ظهر المغصوب صار الغاصب احق به وكان ما كسبه
ملكا له ايضا ويجب تكفينه ان مات ولنا ان المغصوب منه ملك بدل
المغصوب ذاتا فوجب ان يملك الغاصب ذات المغصوب تحقيقا للعدل
والملك[5] لم يثبت بالغصب قصدا بل ثبت في ضمن الضمان وهو ليس
بمنهي عنه بل مأمور به وهذا الخلاف مبني على كون الضمان بمقابلة العين
عندنا وبمقابلة يد المالك عنده فح لا حاجة الى زوال ملك العين عنه
لعدم اجتماع البدل والمبدل عنه ولا يكون سفر المعصية كسفر الآبق
وقاطع الطريق والباغي سببا للرخصة عنده لان سفر المعصية منهي

[2] كالمنكوحة وبنتها من زوج آخر مع كونها اجنبية قبل النكاح منه

[3] فاقيم ما هو سبب الولد وهو الوطئ ودواعيه مقام الولد كما اقيم السفر مقام المشقة منه

[4] وما لا يعتبر في الاصل يعتبر في الفرع والا يلزم مزية الفرع على الاصل وهو غير جائز منه

[5] اشارة الى الجواب عن قوله لان الغصب منهي عنه وعدوان الخ منه

منهي عنه وعدوان والرخصة اعني قصر الصلوة نعمة فلا يكون سببا له
وعندنا يكون سببا له ولنا ان سفر المعصية ليس بقبيح في نفسه بل
العصيان في قطع الطريق مثلا وهو مجاور له فيكون كالبيع وقت النداء
فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء عنده
لان استيلاءهم واحرازهم مال المسلم الى دار الحرب منهي عنه ومعصية
والملك نعمة فلا يكون سببا له وعندنا يملكه بالاستيلاء والاحراز
الى دار الحرب لنا ان استيلاءهم انما يكون معصية لو وقع على مال
معصوم مع بقاء العصمة وليس كذلك لان العصمة انتهت ههنا بانتهاء
سببها وهو الاحراز وهو انما يتحقق باليد او بالدار وقد انتهى كلاهما
باحرازهم بدار الحرب فانتهى العصمة الثابتة به واذا انتهى سقط
النهي فان قلت استيلاؤهم معصية لوقوعه على مال معصوم محرز
وان لم تبق العصمة بعد الاستيلاء قلت الاستيلاء فعل ممتد فلا بد له في
حالة البقاء من حكم الابتداء[6] اعني العصمة اذ الفعل الممتد له حكم الابتداء
في حالة البقاء وبعد الاستيلاء لم يبق له حكم الابتداء فكانه استولى على
مال غير معصوم ابتداء ثم هذه المسائل متفرعة[7] على كون المنهي عنه قبيحا
لعينه مع قطع النظر عن كونه فعلا شرعيا او حسيا فعند الشافعي
رحمه الله المنهي عنه قبيح لعينه في كل من هذه المسائل ونحن سلمنا ذلك
في المسئلة الاولى والثانية لكن منعنا ثبوت حرمة المصاهرة بالمنهي عنه
اعني الزنا قصدا في المسئلة الاولى وثبوت الملك بالغصب قصدا
ايضا في المسئلة الثانية وفي المسئلة الثالثة والرابعة منعنا كون
المنهي عنه قبيحا لذاته فان قلت النهي عن الافعال الحسية يقع على
القبيح لعينه اتفاقا والنهي وقع على الفعل الحسي فيهما وهو سفر المعصية
واستيلاء الكافر فكيف يمنع كون المنهي عنه قبيحا لعينه فيهما قلت النهي
المطلق عن القرائن عن الافعال الحسية كذلك لكن النهي عن سفر المعصية
انما هو لاجل المعصية والنهي عن الاستيلاء انما هو لاجل العصمة ففيهما

[6] يعني ان كل فعل ممتد لا بد له من حكم الابتداء في حالة البقاء وهذا اشارة الى الكبرى وبيانها ان الفعل الممتد كل له اجزاء فاذا لم يقع جزء منه على حكم الابتداء لم يكن الكل واقعا عليه وهو ظاهر منه

[7] هذا اشارة الى الجواب عما يقال من هذه المسائل لا تصلح للتفريع لان النهي الوارد فيها عن الافعال الحسية ولا خلاف في ان النهي عن الافعال الحسية واقع على القبيح لعينه منه

بحث العام

دليل على ان النهي عن سفر المعصية والاستيلاء انما وقع على القبيح لغيره ثم
لما فرغ عن مباحث الخاص شرع في مباحث العام فقال وأما العام
فما يتناول اي لفظ يشمل بحسب الوضع على ما هو المتبادر وانما خصصنا
باللفظ احترازا عن المعنى لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ
وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف به باعتبار
وجوده في محال مختلفة وهذا كالجنس وباقي القيود كالفصل
فخرج بقوله افرادا خاص العين كزيد لعدم تناوله الا للفرد الواحد
واسماء الاعداد ايضا كعشرة فانها لا تتناول افرادا بل اجزاء فان كل
واحد منها اجزاء لها لا افراد لعدم صدقها على كل واحد صدق الانسان
على زيد وعمرو وبكر مثلا وبقوله متفقة الحدود خرج المشترك كلفظ
العين فانه لا يتناول الا افرادا مختلفة الحدود والمعاني وبقوله
على سبيل الشمول خرج النكرة في سياق النفي فانها تتناول
افرادا متفقة الحدود ولكن على طريق البدل لا الشمول وهذا بناء على
انها ليست حقيقة في العموم بل استعملت فيه مجازا بقرينة النفي ودخل
في التعريف الجمع المنكر وقد ذهب جماعة الى عمومه وقد اخرجه
صاحب التوضيح عنه بقوله مستغرق جميع ما يصلح له بناء على قول من
يقول بانه واسطة بين الخاص والعام وانه [3] اي العام من حيث
انه عام يوجب الحكم [4] فيما يتناوله قطعا اختلف في حكم العام من
حيث هو عام فعند الاشعرية التوقف حتى يقوم دليل العموم
او الخصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في
الجنس والثلثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور
الفقهاء والمتكلمين اثبات الحكم في جميع ما يتناوله ظنا وهو مذهب
الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل
دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس
ابتداء وعند مشايخ العراق وعامة المتأخرين اثبات الحكم في جميع

[3] اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة الصارفة عن العموم منه

[4] كالقتل في قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة فحكم العام ايجاب الحكم فيما يتناوله لا ايجاب الحكم فقط فانه حكم الامر قاتل منه

جميع ما يتناوله قطعا اي لا يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن الدليل
لاحتجاج اهل اللسان بالعمومات في احكام قطعية ونقل ابو بكر رضي الله
تعالى عنه حين نوزع في الخلافة [3] قوله عليه السلام الائمة [4] من قريش
فقبلوا لا يقال فهم ذلك بالقرائن لان فتح هذا الباب يؤدي
الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان
الناقلين لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد
الاستعمال فاذا كان العام قطعيا لا يخص [5] بالظني سواء كان خبر
واحد او قياسا كما سيجيء وقال الشافعي قصر العام على بعض متناولاته
سواء كان بكلام مستقل او لا محتمل وهو ينافي القطعي فهو فيما يتناوله
ظني فيخص بالظني ابتداء وجوابه ان احتمال العام للتخصيص
احتمال غير ناش عن الدليل فلا ينافي القطعي بالمعنى المراد ههنا فان
كثرة التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح دليلا على اقتصار الحكم على
بعض المسميات في عام لا يقارنه مخصص حتى يجوز نسخ الخاص به
اي بالعام ان علم تراخيه عن الخاص وذلك لكون العام قطعيا
فيما يتناوله كحديث العرنيين عرنة واد بحذاء عرفات تصغيرها
عرينة وهي قبيلة والنسبة اليها عرني بحذف ياء التصغير لا عريني
كما يقال في النسبة الى بني حنيفة حنفي والمراد بهذا الحديث
ما روى انس بن مالك رضي الله عنه ان قوما من عرينة اتوا المدينة
فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم الرسول
عليه الصلوة والسلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا
البانها وابوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا
الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم في اثرهم قوما فاخذوا
فامر بقطع ايديهم وسمل [5] اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا وهو
حديث خاص ورد في ابوال الابل فقط نسخ بقوله عليه السلام
استنزهوا عن البول لان البول عام شامل لبول الابل وغيره

[3] حيث قال الانصار للمهاجرين منا امير ومنكم امير وتمسك ابو بكر رضي الله عنه بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكره احد منه

[4] اي كل امام من قريش لان الجمع المعرف باللام يفيد العموم بالاتفاق منه

[5] اي ابتداء بل يخص بالقطعي اولا فيكون ظنيا ثم يخص بالظني منه

[5] اي فقأها بالشوك وقيل كحلهم بحديدة منه

اولا قرينة على العهد فلو لم يكن العام قطعياً فيما يتناوله كالخاص لما صح نسخ
الاول به فان قلت من اي دليل علم تقدم حديث العرنيين عليه حتى نسخ به
قلنا علم ذلك من ترتيب الجزاء المذكور عليهم اعني قطع ايديهم وارجلهم
وسمل عيونهم وتركهم في شدة الحر لانه كان مشروعا في ابتداء الاسلام
ثم نسخ بالاتفاق وقوله واذا اوصى بالخاتم الذي هو اسم للمجموع
الحلقة والفص لانسان كزيد ثم اوصى بعد ذلك بكلام مفصول
بالفص منه اي من هذا الخاتم لاخر كعمرو عطف على قوله حتى يجوز الخ
يعني حتى انه فيما اوصى الخ يعني ان هذا الفرع مما يدل على ان العام مثل
الخاص في افادة القطع فيما يتناوله لكن المذكور فيه نظير الخاص
والعام لا جزئي من جزئياتهما لان الفص والحلقة جزآن من الخاتم
لا فردان لعدم صدقه على واحد واحد منهما ان الحلقة للاول والفص
بينهما نصفان هذا عند محمد ووجهه ان الخاتم كالعام فاستحقه الاول
بالعموم واستحقاق الثاني للفص بالخصوص وهو انما يصح موصولا
وقد فرضناه مفصولا كما اشار اليه المص بكلمة ثم فصار الخاص معارضا
للعام والعام مثل الخاص فتساويا في ايجاب الحكم في الفص فكان
بينهما وقال ابو يوسف المفصول كالموصول لان الفص دخل تحت
الوصية الثانية قصدا وفي الاولى تبعا واعتبار القصد اولى فعنده
الحلقة للاول والفص للثاني وقوله ولا يجوز تخصيص قوله تعالى
ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه عطف على قوله يجوز الخ وتفريع آخر
على كون العام قطعيا يعني لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد
وحاصله انه ان ترك التسمية على الذبيحة ناسيا تحل وعامدا لا تحل
وقال الشافعي تحلها فيهما تخصيصا للآية بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام
المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم وقياسا للعامد
على الناسي لشمول العلة لهما وهي كونهما في القلب ونحن نقول انها
عامة قطعية فلا يجوز تخصيصها بالظني من خبر الواحد والقياس ح

٦ فيه مسامحة لانه معطوف على مدخول حتى منه

٧ لان الخاتم نظير العام من حيث انه يتناول الفص وهو نظير الخاص من حيث انه داخل تحته منه

٢ فاذا لحق العمد بالنسيان لم يبق تحت النص الا ما ذبح لغير الله كذبائح المشركين للاوثان والميتة منه

٨ اي الذبيحة التي دلت عليها كلمة ما في الآية او الآية باعتبار نفس الكلمة منه

والقياس والناسي ذاكر حكما لقيام ملة الاسلام مقام الذكر فكان داخلا
لا مخرجا فان قيل الذكر اعم من اللساني والقلبي والعامد لترك التسمية
لسانا ذاكر قلبا فكان داخلا لا مخرجا ايضا قلنا المراد بالذكر في الآية
الذكر اللساني بقرينة كلمة على لان الذكر القلبي انما يستعمل غير مقرونة
بها فان قلت كيف التوفيق بين الآية والحديث قلنا لعل المراد بقوله
عليه السلام سمى او لم يسم انه ذكر التسمية او لم يذكرها بسبب النسيان
فان قلت ما حال القياس قلنا انه ليس بمستقيم لان الناسي عاجز
مستحق للنظر والعامد جان مستحق للتغليظ فلا يجوز الحاقه بالناسي
بمجرد كون النسيان والعمد في القلب وقوله ومن دخله كان آمنا
عطف على قوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه اي وكذا لا يجوز
تخصيص هذه الآية بالقياس وخبر الواحد يعني ان من كان مباح
الدم بردة او زنا او غيرهما فالتجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى
بشيء من الضرب ونحوه ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج
ويقتل خارج الحرم وعند الشافعي يقتل في الحرم لان الجاني قد خص
من الآية بقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس
على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم فاذا
استوفي ادون الحقين فاعلاهما اولى لانهما اي قوله تعالى ولا
تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله تعالى ومن دخله كان آمنا ليسا
بمخصوصين ابتداء بما يصلح ان يكون مخصصا اعني القطعي حتى يكونا
ظنيين فيجوز تخصيصهما بخبر الواحد والقياس الظنيين وقد عرفت
ان الناسي غير مخصوص من الآية الاولى فانه ذاكر حكما لكونه مسلما و
وكذا الجارح للطرف غير مخرج من الآية الثانية لعدم تناولها له
لان الضمير في كان يرجع الى النفس الداخل دون طرفه فلا يجوز
تخصيص العامد من الآية الاولى بالقياس وخبر الواحد وتخصيص
القاتل من الآية الثانية بهما لعدم كونهما صالحين لتخصيص العام ابتداء

٩ فان قلت قوله عليه السلام سمى يدل على وقوع التسمية عمدا لان اسناد الافعال الاختيارية الى فواعلها يدل على صدورها عنها بالقصد والاختيار فمعنى قوله عليه السلام او لم يسم او لم يسم قصدا قلت القصد فيه للمنفي فيكون الترك ملتفتا ويحمل على النسيان منه

٣ لان العام لكونه قطعيا لا يصلح ان يكون الظني من خبر الواحد والقياس مخصصا له ابتداء منه

٤ كانه قيل كيف يصح قولكما بمخصوصين والحال ان الناسي للتسمية يحل اكل ذبيحته فيكون مخرجا من الآية الاولى فاجاب بما ترى منه

فان قلت كيف التوفيق بين الآية الثانية وبين الحديث المذكور قلنا
الحديث محمول على عدم سقوط العقوبة في الآخرة او على عدم سقوطها
اذا خرج عن الحرم ولما فرغ عن بيان حال العام قبل تخصيصه شرع في
بيان حاله بعد التخصيص فقال فان لحقه اي العام خصوص اي
تخصيص وهو عندنا قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام مستقل
موصول وعند الشافعي هو قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام مطلقا
سواء كان موصولا او مفصولا فقولنا بكلام احتراز عن العقل نحو خالق
كل شيء فان مجرد العقل يخصص ذاته تعالى منه ومنه تخصيص الصبي
والمجنون من خطابات الشرع وعن الحس نحو واوتيت من كل شيء
وعن العادة نحو لا ياكل رأسا فيقع على المتعارف وعن تفاوت
بعض الافراد اما بالنقصان نحو كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على
المكاتب او بالزيادة كالفاكهة حيث لا يقع على العنب فان
كلا منها وان سميناه مخصصا لكنه لا يجعل العام ظنيا في الباقي مع
مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام في الباقي قطعيا
وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا وقولنا مستقل
احتراز عن الاستثناء والشرط والغاية وبدل البعض فان شيئا
منها مع انه لا يسمى عندنا مخصصا لا يجعل العام دليلا ظنيا بل المخرج
ان كان معلوما فالعام دليل بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض
لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغيره
المستقل لا يحتمله وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا
بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح للحجية الا ان يبين
المراد وقولنا موصول احتراز عن النسخ فانه مع انه لا يسمى تخصيصا
عندنا لا يجعل العام ظنيا في الباقي لان المخرج به ان كان مجهولا
يسقط بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان
معلوما يتناول الباقي قطعا لان الناسخ لا يحتمل التعليل لاستلزامه

فان قيل المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير كذا فانما يدرك بالعقل لا غير قلنا معنى تخصيص الحس تخصيص العقل بواسطة الحس واستعانته فلا اشكال منه

وكلاهما منتفيان اما الاول فلان الكلام في المخرج المعلوم واما الثاني فلان غير المستقل لا يحتمل التعليل كما سياتي في الاستثناء منه

بان عرف فيه علة فكلما يوجد العلة يخص فيه والا فلا منه

صح التعريف المذكور للتخصيص في المرة الاولى فلا يرد عليه انه غير جامع لعدم شموله للتخصيص في المرة الثانية لانه ليس بمقارن منه

لاستلزامه كون القياس ناسخا وقوله معلوم او مجهول بالرفع صفة
للخصوص فالربوا خصوص معلوم باعتبار ومجهول باعتبار آخر فانه
خص من العام اعني قوله تعالى واحل الله البيع بقوله تعالى وحرم
الربوا وهو لغة الفضل ولا خفاء في ان مجرد الفضل ليس بحرام فقبل بيانه
بالاشياء الستة التي هي البر والشعير والتمر والملح والذهب والفضة
خصوص مجهول وبعد بيانه بها خصوص معلوم لا يبقى العام قطعيا
في الباقي بل يكون دليلا ظنيا فيخص بالظني من القياس وخبر الواحد
لان الظني يغير الظني كما خص الشيوخ والعجائز من قوله تعالى فاذا
انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بخبر الواحد
اعني قوله عليه السلام لا تقتلوا الشيوخ والعجائز بعد تخصيصه بالقطعي
ابتداء وهو قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره
ثم اراد ان يبين انه مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به
فقال لكنه لا يسقط الاحتجاج به بعد ما خص منه البعض كقوله
تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه يحتج به مع انه خص
منه سرقة ما دون النصاب والسرقة من غير الحرز بالاجماع ثم اراد
ان يعلل عدم بقاء العام قطعيا بعد التخصيص فقال عملا بشبه
الاستثناء والنسخ يعني ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه لانه
الدفع وبيان عدم الدخول تحت حكم العام لا رفع حكم العام عن
البعض بعد ثبوته ويشبه الناسخ بصيغته لاستقلاله وافادته
بنفسه فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل في المتردد بين
الشبهين ان يعتبر بهما ويوفي حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما
بالكلية فالمخصص ان كان متناوله مجهولا عندالش مع فمن جهة
استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ
المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة في العام وسقوط
الاحتجاج به كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام

الاربعة الاولى من المكيلات والاخيران من الموزونات منه

حيث خص به عنه المستامن منه

استامنك وطلب منك جوارك فاجره فامنه بيضاوي

كما اذا قال عبيدي احرار وبعضهم ليس باحرار منه

كما اذا قال عبيدي احرار الا بعضا منه

وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يمكن فيه شبهة جهالة
تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان متناوله
معلوما عند الت مع فمن جهة انه مستقل كالناسخ يصح تعليله ح
فاذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص
واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد
ما تعينت لا يدرى انها في اي قدر من الافراد توجد وكل هذا
يوجب تمكن الشبهة فيه وقد عرفت انه ثابت بيقين والشك
لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا واذا احطت
ما ذكرناه عرفت ان ما ذكره المص من العمل بشبه الاستثناء والنسخ
انما ينطبق على دعوى كون العام ظنيا فيما اذا كان المخصص مجهولا
واما اذا كان معلوما فلا ينطبق عليه اذ ليس له جهالة حتى يكون
من جهة عدم استقلاله كالاستثناء المجهول بل المنطبق عليه ما ذكرنا
من صحة التعليل فلهذا خص بعضهم التعليل المذكور بما اذا كان المخصص
مجهولا فقال لشبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة التعليل في المعلوم
ويمكن تطبيقه عليه بعناية بان يقال ان كان ما تناوله المخصص
معلوما فمن جهة عدم استقلاله بحكمه يشبه الاستثناء المعلوم فيكون
قطعيا في الباقي ومن جهة استقلاله بصيغته كالناسخ [3] يصح تعليله
الى اخر ما ذكرنا فتمكن شبهة فيه فوقع الشك في سقوط العام وقد
كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك هذا ما سنح لي في هذا المقام بعون الله
الملك العلام فصار اي العام الذي خص منه البعض كما اذا باع
عبدين على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه اي فصل ثمنه صح
البيع ويلزم العقد فيمن لا خيار له واعلم ان ههنا صورا اربعة اولها
ما ذكره المص من ان يكون محل الخيار معينا وسمى ثمنه وثانيها ان
لا يكون معينا ولم يسم ثمنه وثالثها ان يكون معينا ولم يسم ثمنه ورابعها
ان لا يكون معينا وسمى ثمنه فاذا عرفت هذا فما ذكره المص نظيرا لدليل

[3] هذا هو العناية اذ لا حاجة اليه في تطبيقه على دعوى كون العام ظنيا فيما اذا كان المخصص مجهولا كما عرفت منه

دليل المخصوص لان العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب نظرا الى
الصيغة لا في الحكم فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار
الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون
كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالمخصص الذي له شبه
بالنسخ وشبه بالاستثناء فرعاية شبه النسخ يقتضي صحة البيع في الصور
الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا
فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء [7] ورعاية شبه الاستثناء واعتبار
كون محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور كلها
لوجود الشرط الفاسد وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلرعاية
الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه كما في الصورة الاولى صح البيع
[8] لشبه الناسخ وان جهلا او جهل احدهما كما في الصور الثلث الاخيرة
لا يصح لشبه الاستثناء وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها دون شبه
الناسخ فيها فسد شرط الخيار لانه [4] يكون كالناسخ المجهول والناسخ المجهول
يسقط بنفسه واذا فسد شرط الخيار لزم العقد في العبدين وهو باطل
بجهالة المبيع والثمن او احدهما بخلاف الصورة الاولى فان المبيع والثمن
كليهما فيها معلومان فلهذا اعتبر فيها شبه [5] الناسخ وحكم بصحة البيع
وقيل انه اي العام الذي خص منه البعض يسقط الاحتجاج به سواء
كان المخصوص معلوما او مجهولا بل يجب التوقف فيه الى البيان و
كالاستثناء المجهول اما اذا كان المخصوص مجهولا فظاهر واما اذا كان
معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل ولا يدرى كم خرج
بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا فاذا كان التخصيص لبيان ان المخصوص
لم يدخل تحت حكم العام صار كالاستثناء المجهول والى هذا اشار بقوله
لان كل واحد منهما اي من الاستثناء والمخصص لبيان انه اي المخصوص
لم يدخل تحته فصار اي العام الذي خص منه البعض على هذا القول
كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد وهو باطل اتفاقا فهذه المسئلة

[7] والبيع بالحصة بقاء جائز لان الجهالة الطارئة لا تفسد منه

[8] يعني اعتبرنا فيه شبه الناسخ وحكمنا بصحة البيع لكون محل الخيار وثمنه معلومات منه

[4] لجهالة المبيع او الثمن او كليهما منه

[5] فيكون كالناسخ المعلوم فيلزم العقد في الذي لا خيار فيه فقط منه

تناسب الاستثناء في انه يمنع دخول المستثنى في حكم الصدر وههنا لم
يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار العقد
واردا على العبد ابتداء بالحصة بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع
وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع
فالحر المخصوص من البيع ابطل البيع الذي هو نظير العام وانما قيد
بقوله بثمن واحد لانه لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد
بخمسمائة صح البيع في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة وقيل انه اي
العام الذي خص منه البعض يبقى كما كان قبل التخصيص من كونه
قطعيا او ظنيا على اختلاف المذهبين اعتبارا بالناسخ لان كل واحد
منهما اي من المخصص والناسخ مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء
لانه ليس بمستقل فلم يعتبر حاله بل اعتبر فيه حال الناسخ وهو ان كان
مجهولا لا يسقط بنفسه وان كان معلوما لا يصح تعليله لاستلزامه
كون القياس ناسخا وهو غير جائز فعلى التقديرين يكون العام
في الباقي قطعيا والتخصيص مثله فيكون حكمه كذلك فصار اي العام
الذي خص منه البعض على هذا القول كما اذا باع عبدين بثمن واحد
وهلك احدهما قبل التسليم الى المشتري يبطل البيع في الهالك لتعذر
التسليم ويصح في الباقي بحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ و
من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع
لكن لما مات في يد البايع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ
لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الاخر مع انه
يصير بيعا بالحصة لكن في حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة
الطارية ليست بمفسدة هذا وههنا قول اخر لم يذكره المص وهو ان
العام المخصوص منه البعض قطعي في الباقي ان علم المخصوص كالاستثناء
المعلوم فان كلا منهما لبيان انه لم يدخل في الحكم فلا يقبل التعليل
اذ الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه حجة قطعية

ط يعني ان الحر لا يدخل تحت الايجاب الذي هو قوله بعت في قوله بعت هذا العبد وهذا الحر بالف حقيقة وان كان صدر هذا الكلام متناولا له منه

قطعية في الباقي فكذا ما في حكمه وغير قطعي ان لم يعلم المخصوص
كالاستثناء المجهول فمجموع الاقوال اربعة والمختار هو الاول لانه
عمل بالشبهين جميعا ويه وعلى الثاني والثالث ان فيهما عملا
باحد الشبهين واهمالا للاخر وليس احدهما اولى من الاخر فالعمل
بكليهما اولى ويه وعلى الرابع ان الاستثناء انما لا يقبل التعليل لكونه
غير مستقل بخلاف المخصص ولما فرغ عن بيان قطعية العام و
شرع الى بيان اقسامه فقال والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى
وذلك العام هو اللفظ المجموع والمعنى المستغرق سواء كان له واحد
من لفظه كالرجال او لا كالنساء او بالمعنى لا غير وذلك العام
هو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته
فقط اذ لا بد من استيعاب المعنى فيه كرجال مثال للقسم الاول
وقوم مثال للقسم الثاني وهو اما ان يتناول المجموع لا لكل واحد وحيث
ثبت الحكم للافراد انما ثبت لدخولها في المجموع كالرهط والقوم
والجن والانس والجميع فاللفظ فيها مفرد بدليل انه يثنى ويجمع
ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج وكل منها
متناول للجميع احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال ه
الرهط والقوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل
للمجموع عليهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قيل اذا لم يتناول
كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل قولك جاءني
القوم الا زيدا ومن شرط الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه
لولا الاستثناء قلنا من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء
كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث انه مجموع من غير
ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم
الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج
الا واحدا لانه ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع او يتناول كل ه

ه لانا اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة التعليل في المعلوم فتدبر منه

٦ وسواء كان جمع قلة او كثرة ومعرفا ومنكرا منه

٧ على ما ذهب اليه صاحب التوضيح وكثير من المحققين فلهذا جعل الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص وعند بعض المشايخ المعتبر في العام هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر تشترك فيه سواء وجد فيه الاستيعاب او لا منه

٩ اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيها امرأة والقوم اسم لجماعة خاصة منه

واحد اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان
مجتمعا مع غيره او منفردا مثل من دخل هذا الحصن فله درهم واما
على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم
التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا هذا ما اختاره
صاحب التوضيح وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام الى ان
ما لحقه لفظ اولا يكون خاصا ومن وما يحتملان العموم ان كانت
شرطية او استفهامية فان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني
زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد
في الدار ام عمرو والى غير ذلك فعدل عن الصورتين الى لفظ من و
قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر والخصوص ان كانت
موصولة او موصوفة فانهما لا تكونان عامة قطعا اما اذا كانت
موصوفة فلانها في المعنى نكرة واما اذا كانت موصولة فلانها
قد تكون للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من
يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص
من المنافقين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى المعنى وافراد اخرى
نظرا الى اللفظ فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم
بانتظام جمع من المسميات كذا قالوا واورد عليه ان من قد يكون
خاصا اذا كان للشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن اولا فله من
النفل كذا فان دخله واحد يستحق النفل كذا في السير الكبير وايضا
ان ما يكون خاصا اذا كان للاستفهام فان المستفهم بقوله
من في الدار يريد واحدا فالاولى ان يقال احتمال العموم وا
والخصوص ثابت في الجميع والاصل فيهما اي في من وما العموم
يعني الشايع في استعمالاتهما العموم ومن عامة في ذوات من
يعقل لقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه واحتمال كونه عاما
لعموم صفته وهو القتل مدفوع بان هذا ضرب من الاجتهاد وبعض

2 فما وضعت مبهمة في ذوات من يعقل وما لا يعقل
وهذا المبهم لا وجود له في الخارج الا في ضمن
خاص او عام منه

3 قيد للعموم يعني ان عمومهما مشروط بان
كانت احد وليس بقيد للاحتمال كما يعرف
باولي تدبر منه

4 كقولك زرت من اكرمني حيث
تريد به واحدا بعينه منه

47

وبعض السامعين لم يكن من اهله ومع ذلك فهموا منها العموم كعموم لفظة
ما في ذوات ما لا يعقل حتى لو قيل ما في الدار كان الجواب ان يقال و
شاة او فرس ولا يصح ان يقال رجل وامرأة واذا قال من شاء
من عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا عتقوا لكون من عامة وكلمة من
بيانية لا تبعيضية بقرينة اضافة المشية الى ضمير العام بخلاف قوله
من شئت من عبيدي اعتقه حيث يعتق الكل الا واحدا منهم عنده
ابي حنيفة رحمه الله لان المشية اضيفت الى خاص فلا قرينة فيه على
العموم فحملت على التبعيض الدال على عدم عتق الكل جميعا بل على عتق
البعض وهو متيقن واذا قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما
فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون
جميع ما في البطن غلاما لكون لفظة ما عامة واما قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
فلا يدل على وجوب قراءة جميع ما في تيسر لان بناء الامر على التيسير دل
على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا
ولفظة ما تجيء بمعنى من مجازا كما في قوله تعالى والسماء وما بناها
اي ومن بناها وكذا من تجيء بمعنى ما مجازا كما في قوله تعالى ومنهم من
يمشي على بطنه وتدخل كلمة ما في صفات من يعقل ايضا اي كما تدخل
في ذوات ما لا يعقل فتقول ما زيد فيقال في جوابه الكريم او العالم كما
تقول ما الفرس فيقال في جوابه الحيوان الصاهل ولفظة كل
للاحاطة على سبيل الافراد بكسر الهمزة بمعنى الانفراد بان يراد
كل واحد مع قطع النظر عن غيره اذا دخلت على النكرة هكذا قيده
صاحب التوضيح والتحقيق انه اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر
نحو كل نفس ذائقة الموت والمعرف المجموع نحو وكلهم آتيه واجزاء
المفرد المعرف نحو كل زيد حسن وهي تصحب الاسماء لا الافعال
حيث يقال كل رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب فعمها اي الاسماء
فلو قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق يعم الافراد ويحنث بتزوج

كل امراة ولا يعم الافعال حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية على امراة
واحدة فان دخلت كلمة كل على المنكر اوجبت عموم افراده كما ذكرنا
وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه حتى فرقوا بين قولهم كل
رمان ماكول وكل الرمان ماكول اي يصلح للاكل بالصدق في الاول
لان جميع افراده يصلح للماكولية والكذب في الثاني اذ لا يصلح
جميع اجزاء الرمان له لان قشره غير صالح له وعلى هذا قول محمد رح
في الجامع الكبير لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث ولو قال
كل التطليقة تقع واحدة فاذا اوصلت كلمة كل بكلمة ما اوجبت
كلمة كل عموم الافعال لانها تدخل على الافعال فاوجبت عمومها صريحا
حتى لو قال كلما تزوجت امراة فكذا فتزوج امراة مرارا تطلق
كل مرة ولو بعد زوج آخر وثبت عموم الاسماء فيه اي في كلما
ضمنا كما ثبت عموم الافعال في كل كذلك من ثبوت عموم الاسما
صريحا فلثبوت عموم الافعال في كل ضمنا لا صريحا قلنا لو قال
كل امراة اتزوجها فهي طالق يقع الطلاق بتزوج كل امراة ولا
يقع في المرة الثانية على امراة واحدة كما مر لان عموم طالق انما
ثبت في ضمن عموم المراة فلا يعم الا اطلاق كل امراة ولا يعم كل طلاق
امراة ولثبوت عموم الاسماء في كلما ضمنا قلنا لو قال كلما تزوجت
امراة فهي طالق يقع الطلاق بكل تزوج سواء كانت المراة واحدة
او متعددة لعموم المراة في ضمن عموم التزوج وهو متحقق في جميع
الصور وكلمة الجميع التي هي من قبيل العام بالمعنى يوجب عموم الاجتما
الاجتماع اي العموم على سبيل الاجتماع فالاضافة للملابسة دون
الانفراد كما هو شان كل حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن
اولا فله من النفل كذا في المغرب النفل بفتحتين ما ينفل الغازي اي
يعطاه زائدا على سهمه فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا يقسم د
بينهم جميعا لان لفظ الجميع للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة د

فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس وههنا سؤال
وجواب مشهوران اما تقرير السؤال فهو ان يقال ان لفظ جميع لو كان
للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة فيه ومجازا في المنفرد فلا يصح
جمعهما في ارادة واحدة والحال انهم صرحوا بانهم لو دخلوا في الصورة
المذكورة فرادى يستحق الاول منهم نفلا واحدا واما تقرير الجواب فهو ان
لفظ جميع في قولنا جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا
ليس بمحمول على حقيقته اعني الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم من
استحقاق الفرد الاول في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز
للقرينة المانعة عن ذلك وهي ان هذا الكلام للتشجيع على الدخول
اولا بل هو مستعار [٣] للسابق في الدخول واحدا كان او جماعة د
فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وفي كلمة كل
يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل
عشرة معا يجب لكل رجل منهم النفل التام لانه قطع النظر في
كل منهم عن الآخر فصار كل اولا بالقياس الى المتخلف الذي يقدر
دخوله بعد فتح الحصن ولو دخل عشرة على التعاقب فالنفل للاول
لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى
الاول السابق الغير المسبوق وفي كلمة من يعني اذا قال من
دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخله عشرة معا يبطل
النفل كذا في السير الكبير ووجهه ان الاول اسم لفرد سابق
فاذا اوصله بكلمة من وهو تصريح بالخصوص ترجح معنى الخصوص فيه
فلا يستحق النفل الا واحد دخل سابقا على الجماعة بخلاف كل من
دخل لانه لم يكن حمل لفظ الاول فيه على معناه الحقيقي لان لفظ كل
دخل على من فاقتضى التعدد في المضاف اليه والاول الحقيقي لا تعدد
فيه وقد امكن حمله على معناه الحقيقي في من دخل ولما فرغ عن بيان
العام وضعا شرع في بيان العام بدليل خارجي فقال والنكرة

[٣] وليس بمستعار لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق
كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة
على ذلك بل هو مستعار للسابق في الدخول

في موضع النفي تعم مثل ما رأيت رجلا ولا رجل في الدار وعمومها ضروري
لا بالصيغة لانه لما نفي رؤية رجل غير معين لزم انتفاء رؤية جميع الرجال
اذ لو رأى واحدا يكون كاذبا وفي الاثبات تخص مثل جاءني رجل لان
النكرة تدل على فرد ما وليس في الاثبات ما يوجب عمومه لكنها اي النكرة
المثبتة مطلقة اي غير مختص بفرد دون فرد فالمراد بالمطلق معناه
اللغوي لا الاصطلاحي الذي هو عبارة عما يدل على الماهية من غير دلالة
على الوحدة والكثرة لان النكرة دالة على الوحدة والقرينة على ذلك
او قال ان رجلا اذ هي لا تدخل على المطلق المصطلح لانه صار لقبا فخرج
عن الوضعية وعند الشافعي تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة
في كفارة الظهار في قوله تعالى فتحرير رقبة واستدل عليه بانه
خصت منها الزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة بالاجماع ولو لم
تكن عامة لما خصت قلنا في جوابه ان اردت من العموم كونها
صالحة لكل على سبيل البدل فمسلم لكنه غير مفيد اذ لا نزاع فيه وان
اردت كونها شاملا على سبيل الاجتماع فهو فاسد اذ لو كان
كذلك لزم ان لا يخرج عن العهدة الا باعتاق كل الرقاب واما
عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان
الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله تعالى على ما في الصحاح فلا يتناول
الزمنة ونحوها واما عدم جواز المدبرة فلان الملك فيها ناقص
فلا تدخل تحت الرقبة المطلقة وههنا ابحاث تركناها مخافة التطويل
واذا وصفت النكرة المثبتة بصفة عامة تعم اي تكون شاملا
لكل فرد من الافراد التي تتصف بتلك الصفة وهذا لا ينافي كون
القيد مخصصا في الجملة لان النكرة الموصوفة خاصة بالنسبة
الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد وان كانت عامة في افراد
ما يوجد فيه ذلك القيد ولما كان الموصوف الخاص قابلا للعموم بقرينة
وهو محتمل له والصفة محكمة فيه حمل المحتمل على المحكم ولم يعكس الامر كقوله

ثم خص الشافعي منها الكافرة بالقياس على كفارة القتل لان عنده ان اتحد الحكم يحمل المطلق على المقيد منه

كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا فانه لو تكلم جميع رجال الكوفة
لا يحنث ولو قال الا رجلا بدون الصفة فله ان يكلم واحدا من الرجال
كوفيا او غيره ويحنث لو تكلم اثنين وكقوله والله لا اقربكما[2] الا يوما
اقربكما فيه يعني ان اقربكما صفة لليوم وكونه مقربا فيه وصف عام
فبكل يوم قام هذا الوصف يكون مستثنى فاذا اقربهما في يوم لا يصير
موليا[3] بعده لانه يحتمل ان يقرب في يوم آخر هو مستثنى بخلاف
ما اذا قال الا يوما بدون الصفة فانه اذا اقربهما في يوم يصير موليا
بعده قيل عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة اكثري لا كلي اذ النكرة
قد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا تزوج امرأة كوفية بر بتزوج
امرأة واحدة كوفية وقد تعم بدون الصفة مثل تمرة خير من جرادة
وقيل هو مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي دون ما عداهما ووجه
عمومها بعموم وصفها ان النكرة اذا كانت موصوفة فالاستثناء
يكون بصفة النوع فتعم واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء يكون
باسمه فيتناول واحدا فيختص ولهذا اي ولكون النكرة المثبتة
تعم بالصفة العامة قال علماؤنا واذا قال اي عبيدي ضربك فهو
حر فضربوه انهم يعتقون عليه وان قال اي عبيدي ضربته فهو
حر لا يعتق الا واحد وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم
والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته قالوا في الفرق
بينهما ان في الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفي الثاني
قطع الوصف عنه قال صاحب التوضيح وهذا الفرق مشكل من
جهة النحو لان في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية
ثم قال وههنا فرق اخر وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر
ففي الاول اي في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر لما كان عتقه اي
عتق الواحد المنكر معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد
باعتبار انه واحد منفرد فح لا يبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا اي عتق كل

[2] انما اورد صيغة التثنية لانه لو قال والله لا اقربك الا يوما اقربك فيه موليا بعدما اقربها مرة لان الوصف ح يكون لغوا اذ لا يتصور القربان لها الا في يوم قرب فيه بخلاف القربان لهما كما لا يخفى منه

[3] الايلاء هو الحلف على ترك وطء الزوجة مدة وهي اربعة اشهر للحرة وشهران للامة فلا ايلاء لو حلف على اقل منها وحكمه وقوع طلقة بائنة ان بر ولزوم الكفارة او الجزاء ان حنث منه

واحد وليس البعض اولى من البعض يبطل الكلام بالكلية وفي ان لي دهو
قوله اي عبيدي ضربته ثبت لواحد ويتخير فيه الفاعل اذ هناك يمكن
التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول فنظير الاول نحو ايما اهاب
دبغ فقد طهر فان طهارته متعلقة بدباغته من غير ان يكون هناك
فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونظير الثاني نحو كل اي خبز
تريد فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن من اكل كل واحد
بل من اكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب وقيل هذا الكلام للتخيير في العرف
وكذا اي كما اوجب توصيف الخاص بصفة عامة العموم اذا
دخلت لام المعرفة فيما اي في لفظ مطلقا سواء كان مفردا او جمعا
لا يحتمل ذلك اللفظ التعريف بمعنى العهد الخارجي او الذهني بان
لا يدل شئ عليه اصلا اوجبت العموم اي عموم الجنس لا الاستغراق
وهو قول صاحب التقويم وفخر الاسلام فيحتمل الكل والادنى بطريق
الحقيقة لوجودها فيهما لكن عند الاطلاق منصرف الى الادنى لتيقنه
ويحتمل الكل بدليل وعند جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة[2] انها
تفيد عموم الاستغراق سواء كانت داخلة على المفرد والجمع وادلة
كلا الفريقين والابحاث الواردة عليها مذكورة في المطولات
حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت لام التعريف على الجمع عملا
بالدليلين التعريف والجمعية يعني ان ابقى الجمع على جمعيته بان
يعتبر ما يشمله من الافراد الغير المعهودة بطل معنى التعريف بالكلية
اذ لا عهد ولا جنس ولا استغراق على هذا التقدير وان حمل على العهد
او الاستغراق يبطل معنى الجمعية اذ لا عهد ولا استغراق في اقسام
الجموع على ان الكلام فيما لا يحتمل العهد فتعين الحمل على الجنس والجنس
تتناول الافراد فيكون معنى الجمع فيه مراعى ايضا ففيه عمل بالدليلين
جميعا والاصل في المتعارضين طلب المخلص ثم الجمع ثم الترجيح وههنا
ان تعذر السبيل الى المخلص فقد امكن الجمع بين الدليلين فوجب

[2] اي لام التعريف الداخلة على ما لا يحتمل العهد منه

50

فوجب العمل بها فيحنث الرجل بتزوج امرأة واحدة اذا حلف ان
لا يتزوج النساء لانه سقط منه معنى الجمعية فحمله على الجنس ف
فيصدق على الواحد من النساء كما يصدق على الاثنين فصاعدا ولما ذكر
النكرة وافادتها العموم اردفه بما اشتهر بينهم فقال والنكرة
اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان التعريف
ح يكون للعهد كقوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون
الرسول واذا اعيدت النكرة نكرة كانت الثانية غير الاولى اذ
لا شئ يدل على العينية كاليسرين في قوله تعالى فان مع العسر يسرا
والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لما قلنا في
اعادة النكرة معرفة كالعسرين فيه فلهذا قال ابن عباس رضي الله
عنهما لن يغلب عسر يسرين وقال علي رضي الله عنه اذا ضاقت
بك الدنيا فتفكر في الم نشرح فعسر بين يسرين اذا فكرته فافرح
واذا اعيدت المعرفة نكرة كانت الثانية غير الاولى لما ذكرنا في اعادة
النكرة نكرة هذا والحكم المذكور في هذه الصور الاربع انما هو عند خلو
المقام عن القرينة وقد تعدل عنه بسبب القرائن فتعاد النكرة معرفة
مع المغايرة كقوله تعالى هذا كتاب انزلناه الى قوله عز شانه ان تقولوا
انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وتعاد النكرة نكرة مع عدم
المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وتعاد
المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب
بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وتعاد المعرفة نكرة مع عدم
المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ولما فرغ عن بيان الحكم المذكور
في الصور الاربع اراد ان يشرع الى بيان حكم اخر للعام فقال وما
ينتهي اليه الخصوص اي المقدار الذي يصح انتهاء العام اليه ولم
يتجاوز عنه نوعان احدهما الواحد اي يصح تخصيصه الى ان يبقى
واحد فيما اي في العام الذي هو فرد بصيغته كمن وما واسم الجنس

المعرف باللام او ملحق به اى بالعام الذى هو فرد بصيغته كالمرأة
مثال للمفرد بصيغته والنساء مثال للملحق به وكذا الرجال وغيره من
الجمع المعرفة باللام الملحقة باسم جنس المفرد وثانيهما الثلاثة اى
يصح تخصيصه الى ان يبقى ثلاثة فيما اذا كان العام جمعا صيغة ومعنى
كرجال وعبيد او معنى لا صيغة كقوم ورهط لان ادنى الجمع ثلاثة
باجماع اهل اللغة وقال بعض اصحاب الشافعى ومالك اقل الجمع
اثنان واستدلوا عليه بقوله عليه الصلوة والسلام الاثنان فما
فوقهما جماعة والمص اشار الى الجواب عنه بقوله قوله عليه السلام و
الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث لا على بيان اللغة لانه
عليه السلام انما بعث لبيان احكام الشرعية لا لبيان اللغة يعنى
ان الاثنين فى حكم الجماعة فى الميراث لان للاختين الثلثين كما للاخوات
وللبنتين الثلثين كما للبنات وذلك لانه ثبت بقوله تعالى فان كانتا[٣]
اثنتين فلهما الثلثان ان للاختين الثلثين وثبت[٦] بدلالة قوله تعالى
فان كن[٤] نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك ان ليس لفوق الاختين
اكثر من الثلثين لانه لما ثبت بقوله تعالى فان كن نساء اى ان يكون
للبنات فوق اثنتين ثلثان ثبت ان ليس لفوق الاختين اكثر
من الثلثين لان البنات قربى[٧] الى الميت من الاخوات فثبت ان
للاختين حكم الاخوات ولما كان للاختين الثلثان فلان يكون
للبنتين الثلثان كما للبنات كان اولى فللبنتين حكم البنات وعلى
الوصايا فانه اذا اوصى ثوبا على اخوة زيد وكان له اخان فهو لهما
بالاجماع لان الوصية لكونها بعد الموت كالارث ولكونها نافلة
والارث فرضا صارت تبعا للارث فحكمها حكمه او على سنة تقدم
الامام لان تقدم الامام على الاثنين سنة كتقدمه على الثلثة
فان قيل كون تقدم الامام على الاثنين سنة كتقدمه على الثلثة
يدل[٨] على ان المثنى ملحق بالثلثة فى صحة اطلاق صيغة الجمع عليه

[٣] اى من يرث بالاخوة يعنى الاختين لاب وام او لاب منه

[٦] وهذه الدلالة هى المسماة بدلالة النص كما سيأتى منه

[٤] اى البنات ولذلك كان الاستدلال فى حق الاخوات بدلالة منه

[٧] اى اشد قرابة لان قرابة البنات قرابة جزئية وقرابة الاخوات قرابة مجاورة منه

[٨] بناء على ان التقدم سنة كون المقتدين جماعة منه

عليه قلنا الدلالة ممنوعة كيف والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا سنة
كون المقتدين جماعة ولما فرغ من مباحث العام شرع فى مباحث
المشترك فقال واما المشترك اى المشترك فيه لان المفهومات
مشتركة واللفظ مشترك فيه حذف فيه لكثرة الاستعمال ويجوز
ان يكون موضوعا اصطلاحيا لما اشترك فيه المعانى فما اى لفظ
يتناول افرادا اراد بها ما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين
مختلفة الحدود وخرج بها العام فانه وان كان متناولا للافراد لكن
لا يتناول افرادا مختلفة الحدود بل متفقة الحدود ولانه وضع لكثير
بوضع واحد والمشترك باوضاع متعددة وهو المراد باختلاف
الحدود وعلى هذا فقوله على سبيل البدل للبيان والايضاح لا
للاحتراز عن شئ لان القيد الاول اخرج الخاص واسم العدد والثانى
العام واما ما قيل من انه احترز به عن الشئ فانه يتناول افرادا مختلفة
الحدود لكن على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة فى معنى
الشيئية اى الثبوت فى الخارج فمبنى على ان المراد باختلاف الحدود
اختلاف الحقايق فى ذاتها لا كون الاوضاع متعددة فلا يخرج
بالقيد الثانى جميع اقسام العام بل انما يخرج مثل الانسان واما
مثل الشئ واللون والحيوان فلا فلا بد من قوله على سبيل البدل
لاخراجه فلكل وجه كالقرء بضم القاف وفتحها الموضوع للحيض
والطهر وحكمه اى المشترك التوقف فيه الى ان يقوم دليل يرجح
شيئا من معانيه بشرط التأمل وانما كان حكمه التوقف بشرط التأمل
ليترجح بعض وجوهه اى معانيه للعمل به اى المشترك اذ لو لم
يتوقف فيه وعمل به من غير نظر الى دليل يرجح بعضا من معانيه
لزم التحكم وكذا لو توقف فيه بلا تأمل وعمل به من غير نظر الى دليل
يرجحه لزم التحكم ولهذا تأمل علماؤنا فى لفظ القرء فى قوله تعالى ثلاثة
قروء فوجدوا دليلا يدل على ان المراد به الحيض كما وجد علماء الشافعية دليلا

يدل على ان المراد به الطهر عندهم ولو لم يترجح بعض المعاني بان انسد
باب ترجيحه يكون المشترك مجملا لا ينال المراد به الا ببيان من
المجمل فلو اوصى لمواليه وهم له من الطرفين توقفت الوصية الى بيانه
فان مات بلا بيان بطلت الوصية ولما ورد انه لم لا يجوز ان يحمل
على كل واحد من المعنيين او المعاني من غير توقف وتأمل فيما
يحصل به ترجيح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال
المشترك في معنييه فصاعدا فقال ولا عموم له اي للمشترك وتحقيقه
ان للمشترك بالنسبة الى معنييه احوالا اربعة الاول ان يطلق
على احدهما مرة وعلى الآخر اخرى فلا يقصد باطلاق واحد الا احدهما
ولا نزاع في صحته وفي كونه بطريق الحقيقة والثاني ان يطلق ويراد به
احد المعنيين لا على التعيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا او ذاك
مثل تربص قروء اي حيضا او طهرا وهو حقيقة المشترك عند التجرد
عن القرائن والثالث ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به مجموع معنييه
من حيث المجموع المركب منهما بحيث لا يفيد ان كلا منهما مناط الحكم ولا
نزاع في امتناعه حقيقة ولا في جوازه مجازا ان وجدت علاقة مصححة
والرابع ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به كل واحد من معنييه بحيث
يفيد ان كلا منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي وهذا هو محل
الخلاف فعندنا ليس بعام بهذا المعنى لا حقيقة ولا مجازا واما بالنسبة
الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام بلا خلاف
وقيل انه يعم في النفي فقط حقيقة وعليه فروع في مسائل الوصايا في
الهداية واما المأول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه اي معانيه
بغالب الرأي اراد بالمشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء وبغالب
الرأي ما يوجب الظن سواء كان رأيا او خبر الواحد او القياس
فلا يرد ان التعريف غير جامع لان الخفي والمشكل والمجمل اذا زال
الخفاء عنها بدليل ظني كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا وكذا الظاهر

قيده به لان هذه الاشياء اذا لحقها البيان
بدليل قطعي يسمى مفسرا كما ذكر في الميزان
منه

والظاهر والنص اذا حملا على بعض وجوههما يصيران مأولين مع انها
خارجة عن التعريف هذا مثاله لفظ القرء بعد ان يرجح ارادة الحيض
منه فهو المأول من المشترك وحكمه اي المأول وجوب العمل
على احتمال الغلط والسهو حتى لو تبين بعد ذلك خلافه فالرجوع
اليه واجب نظيره من وجد ماء فغلب على ظنه طهارته يلزمه
التوضي به على احتمال الغلط في الظن فلو تبين بعد ذلك نجاسته
لزمه اعادة الصلوة لان التأويل الثابت بالرأي او خبر الواحد
لا يكون قطعيا بل ظنيا واما الظاهر فاسم اي لقب لكلام ظهر به
المراد للسامع اذا كان من اهل اللسان وانما قال لكلام ولم يقل
للفظ لان الاقسام التي تتعلق بالنظم منها ما يتعلق بالمفردات
كالتي تقدمت من الاقسام الاربعة ومنها ما يتعلق بالمركبات والظاهر
من هذا القبيل وكذا ما يعقبه والمراد بالظهور في التعريف معناه اللغوي
اعني الوضوح وفي المعرف معناه الاصطلاحي فلا يلزم تعريف الشيء
بنفسه بسماع صيغته خرج به الخفي والمشكل فان ظهور المراد منهما
بعد السماع موقوف على الطلب والتأمل والنص ايضا لان ظهور المراد
فيه بمعنى في المتكلم لا بنفس الصيغة كما ستعرف لكن بقي فيه المفسر والمحكم
فينبغي ان يقول ويكون محتملا للتأويل والتخصيص لاخراجها ويمكن
ان يقال لم يذكره اكتفاء بذكره في تعريفهما مثاله قوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا فانه ظاهر في الاحلال والتحريم وان كان نصا
في الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرمة كما سيأتي وحكمه وجوب
العمل بالمعنى الذي ظهر منه اي من الظاهر ثم وجوب العمل به على سبيل
الظن عند الشيخ ابي منصور ومن تبعه من مشايخ ما وراء النهر وعامة
الاصوليين لاحتماله المجاز لانه حقيقة وكل حقيقة يحتمل المجاز وعلى سبيل
القطع عند العراقيين والقاضي ابي زيد ومن تبعه لعدم اعتبار الاحتمال الناشي
عن دليل من الاحتمال فعلى هذا يصح اثبات الحدود والكفارات

بالظواهر واما النص فما اى كلام ازداد وضوحا اى وضوح المراد به
على وضوح الظاهر بسبب معنى صادر من المتكلم بان يكون المراد به الغرض
المسوق له الكلام فهذا المعنى هو سوقه لاجله ويجوز ان يكون هذا المعنى
قرينة لفظية او حالية لا فى نفس الصيغة بان لا يدل عليه اللفظ وضعا
مثاله قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فانه ظاهر فى الاحلال و
التحريم كما عرفت ونص فى الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرمة لان
المسوق كان لاجله فانه نزل ردا على الكفرة فى دعواهم المساواة بين
البيع والربوا كما قال الله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا
وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل وهو حمل الكلام على غير
ظاهره وهو اى ذلك التاويل فى حيز المجاز انما لم يقل هو المجاز
اشارة الى عدم الانحصار فى المجاز لانه قد يكون بطريق التخصيص
وغيره وانما ذكر احتمال التاويل فى النص دون الظاهر ليعلم احتماله
التاويل بطريق الاولى لان النص اوضح من الظاهر واما المفسر فما
اى كلام ازداد وضوحا على وضوح النص على وجه لا يبقى معه د
احتمال التاويل بل لا يبقى معه احتمال اصلا سوى احتمال النسخ
وهو اما ببيان التفسير او ببيان التقرير فان ما به ازداد وضوحا
على النص اما ان يكون مسببا عن معنى فى الكلام او فى المتكلم والاول
بيان التفسير بان كان اللفظ مجملا فلحقه بيان قطعى الدلالة والثبوت
فانسد به باب التاويل اذ لو لم يكن قطعى الدلالة والثبوت لا ينفتح باب
التاويل مثاله قوله تعالى خلق الانسان هلوعا الاية حيث بين بقوله
اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ونحو الصلوة والزكوة
وامثالها والثانى بيان التقرير وهو اما ان يكون عاما فلحقه ما انسد به
باب التخصيص او خاصا فلحقه ما انسد به باب التاويل وسببه
ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر فى معناه لكن يحتمل ان يراد به غير ظاهره
فلحوق ابان يقطع ذلك الاحتمال مثال الاول نحو قوله تعالى د

٥ اى على وضوح المراد بالظاهر فمراد الظاهر فى قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الاحلال والتحريم ومراد النص فيه الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرمة ولما كان مراده مسوقا له الكلام ازداد وضوحا على وضوح المراد بالظاهر منه

٦ بان يوجد فى اللفظ اشارة اليه لكن لا يدل اللفظ عليه وضعا منه

ط لا احتمال التاويل كما فى الخاص ولا احتمال التخصيص كما فى العام منه

٧ بان يكون معنى الكلام سببا للتفسير بان كان مجملا بخلاف بيان التقرير فان السبب فيه انما ارادة المتكلم لا غير منه

١١ من هو يشرع فى الجزع عند اصابة المكروه وفى المنع عند اصابة الخير منه

53

تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة عام يحتمل التخصيص
فبذكر الكل انسد باب التخصيص وذكر الكل يحتمل التفرق فقطع
بقوله اجمعون فصار تفسيرا ومثال الثانى نحو طلقى نفسك
واحدة فان طلقى خاص يحتمل التاويل بالثلاث فبذكر الواحدة
انسد باب التاويل وحكمه وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد
بموجبه لكن مع احتمال النسخ واما المحكم فما اى كلام احكم المراد به
سالما عن احتمال النسخ والتبديل وانما لم يقل ما ازداد وضوحه
على المفسر كما قال بعضهم لان منع النسخ لا يفيد الوضوح هذا
والمحكم اما لعينه ان انقطع احتماله بما يدل على الدوام والتابيد
كقوله تعالى ولا تنكحوا ازواجه عليه الصلوة والسلام من بعده ابدا
وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة او بحسب محل الكلام
بان يكون معنى الكلام فى نفسه مما لا يحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة
على صفات الصانع تعالى وتقدس ومنه الاخبار المحضة الصادرة
من الشارع واما لغيره ان انقطع احتماله للنسخ بمضى زمان الوحى فعلى
هذا كل من الظاهر والنص والمفسر محكم بعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم وحكمه وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد بموجبه من غير
احتمال لشىء من التاويل والتخصيص والنسخ ثم لما فرغ من بيان
هذه الاقسام شرع فى بيان امثلتها فقال كقوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر فى الاحلال
والتحريم نص فى الفرق بينهما لانه سيق لبيانه فسجد الملائكة كلهم
اجمعون مثال للمفسر ان الله بكل شىء عليم مثال للمحكم ويظهر
التفاوت بين هذه الاقسام الاربعة بعد كونها متساوية فى
ايجاب الحكم قطعا عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى
فيترك الظاهر بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم مثال
تعارض الظاهر مع النص من الكتاب قوله تعالى واحل لكم ما وراء

٤ فان قلت هو خبر فلا يحتمل النسخ والا لزم الكذب قلنا هو يحتمل النسخ من حيث انه مفسر وبعدم احتماله انما نشا من الخبرية وهذا القدر كاف فى التمييز منه

ط لانه اريد به الكشف بلا شبهة فيه وهو القطع بالمراد وهذا هو السر فى كون التفسير بالراى حراما دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم منه

٧ عطف على قوله بما يدل على الدوام فهو قسم اخر من المحكم لعينه لا انه قسيم له منه

ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان
الاول ظاهر في اباحة النكاح الخامسة عملاً بالعموم والثاني نص في
بيان العدد ولكونه مسوقاً له وهو يقتضي حرمة الخامسة فلما تعارضا م
رجح النص لقوته ومن السنة قوله عليه السلام للعرنيين اشربوا من
ابوالها والبانها ظاهر في احلال شرب بول الابل لانه سوق لبيان الشفاء
وقوله عليه السلام استنزهوا البول نص في وجوب الاحتراز فهذا
راجح ولذا لم يجوز ابو حنيفة رحمه الله شربه ولو للتداوي ومثال
تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل
صلوة نص يحتمل التأويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله عليه السلام
المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيه ٤ فرجح عليه ومثال
تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم
فان ذوي عدل ٥ مسوق لمقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة
ولوجوب قبولها من الحكام بالاجماع فهو نص في المقبولية ومفسر
لا يحتمل غير قبول شهادة العدول لان العدالة انما تقصد للقبول
عند الاداء وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا المقتضي لعدم القبول
من المحدود في القذف وان تاب وعدل محكم في رده اذ لا
يحتمل النسخ للتأبيد فرجح حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر
انه اي هذا التزوج متعة تفريع على تفاوت الاقسام المذكورة عند
التعارض يعني ان النص متروك بالمفسر في هذه المسئلة وهي انه اذا
قال تزوجتك الى شهر يكون متعة لا نكاحا لان قوله تزوجتك
نص في النكاح لكنه يحتمل المتعة مجازا وقوله الى شهر مفسر في المتعة
ليس فيه احتمال النكاح لانه لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا رجحنا
المفسر وحملنا النص عليه قيل في التعارض بينهما نظر لانه يقتضي د
كلامين مستقلين وههنا ليس كذلك بل ههنا كلام واحد دائر بين
النكاح والمتعة فرجح كونه متعة ولما فرغ من اقسام الظهور شرع في

٤ وعند الشافعي يتوضأ لكل فرض ويصلي النافلة بتبعية الفرض منه

٥ فيه اشارة الى ان المستشهد به للمفسر ذوي عدل لا غير فلا يرد ما قالوا ان قوله واشهدوا مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب والندب والمجرور في منكم مخصص بما سوى الاعمى والعبد منه

54

في اقسام الخفاء التي يقابل كل منها لواحد من اقسام الظهور فالخفي
يقابل الظاهر والمشكل يقابل النص والمجمل يقابل المفسر والمتشابه
يقابل المحكم ٣ امتثالا لما ورد من ان الاشياء تنكشف باضدادها
فقال واما الخفي فما اي لفظ خفي مراده اي المعنى المراد به بسبب
عارض خرج به الاقسام الثلثة الباقية فان خفاءها بنفس
الصيغة وقوله غير الصيغة بالجر تأكيد وليس بمخرج لشيء كقوله
لا ينال ذلك المراد الا بالطلب فانه تأكيد للخفاء والتعريف يتم
بدونها جمعا ومنعا ولما كان الخفاء بسبب العارض اول مراتب الخفاء
فان الخفاء بنفس الصيغة فوقه صح مقابلة الخفي بهذا المعنى للظاهر
الذي ظهر المراد منه بنفس الصيغة فانه اول مراتب الظهور ايضا لان
الظهور بغير الصيغة فوقه فلا يرد انه ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه
بنفس الصيغة حتى يصح مقابلته للظاهر الذي ظهر المراد منه بنفسها
وحكمه اي حكم الخفي النظر والتأمل فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية اي
لزيادة في المعنى او بنقصان فيه فيظهر بالنصب عطف على قوله ليعلم
المراد كآية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
فان لفظ السارق في حق الطرار والنباش خفي لاختصاصهما باسمهما
فاختفاء لفظ السارق في حق الطرار لمزية في المعنى الذي يتعلق به الحكم
فيشمله اللفظ ويثبت في حقه الحكم فانه سارق كامل يأخذ مع حضور
المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو
الاخذ على سبيل الخفية واختفاؤه في حق النباش لنقصان فيه فلا
يشمله لفظ السارق ولا يثبت الحكم في حقه فانه ناقص في معنى السرقة
لعدم المحافظة بالموتى فظهر ان العارض الذي خفي المعنى المراد بسببه
هو مزية المعنى او نقصانه العارضان له فيما هو بادي الرأي من افراده
اللذان بسببهما خفي كونه من افراده واما المشكل فهو الداخل اي الكلام
الذي دخل المراد منه في اشكاله بفتح الهمزة اي في معانيه المحتملة د

٣ يعني ان الغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام المذكورة ولهذا قال فيما سبق القسم الثاني في وجوه البيان وهي اربعة ولم يقل ثمانية منه

وليس بصفة لان الصيغة لا يصلح للاطلاق العارض عليها منه

والمراد بها ما فوق الواحد لان المحتمل لمعنيين ايضا مشكل وفي التعريف
اشارة الى انه مأخوذ من قولهم اشكل كذا علي اي دخل المراد به في
اشكاله ومحتملاته والحاصل انه خفي مراده بحيث لا يدرك الا بالتأمل
وهو قسمان لان ذلك الخفاء اما لغموض في المعنى المراد ودقة فيه
نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل
باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم
بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبر
بالجهتين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة
وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من
العكس لان قوله تعالى فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة لا قوله فاغسلوا
وجوهكم لا يقال معنى التطهر معلوم لغة وشرعا لكنه مشتبه في حق داخل
الفم والانف كالسارق بالنسبة الى الطرار والنباش فيكون خفيا
لا مشكلا لانا نقول لا نم انه معلوم فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر
البدن وفيه غموض لا يعلم قبل الطلب والتأمل انه هو البشرة والشعر
مع داخل الفم والانف او بدونه على انه يمكن ان يجعل منشأ الاشكال
المبالغة المستفادة من الاطهار فانها تحتمل ان تكون من جهة
الكيفية بان يجب الدلك كما ذهب اليه مالك رحمه الله وان يكون
من جهة الكمية بان يجب غسل ما هو ظاهره من وجه فبعد التأمل
ظهر ان المراد هو الثاني واما لاستعارة بديعة لا يطلع على المراد بها
الا بعد تأمل نحو قوارير من فضة اي تكونت منها وهي مع بياض
الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعير القوارير
لما يشبهها من اواني الجنة في الصفاء والشفيف استعارة الاسد
للرجل الشجاع ثم جعلت من الفضة مع انها لا تكون الا من الزجاج
فجاءت استعارة غريبة بديعة وحكمه اي حكم المشكل اعتقاد
الحقية فيما هو المراد بان يعتقد ان المراد به حق ثم الاقبال على الطلب

على الطلب بالنظر الى مفهوم اللفظ اولا والتأمل فيه ثانيا الى ان
يتبين المراد الداخل في اشكاله واما المجمل فما ازدحمت فيه
المعاني اي تواردت على اللفظ من غير رجحان لاحدها والمراد بها
ما فوق الواحد لان ازدحام معنيين كاف في المجمل ولما كان ازدحام
المعاني سببا لاشتباه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة
تعرض لبيانه وان جاز الاكتفاء بان يقال ما اشتبه المراد اشتباها
كما قال صاحب التقويم وغيره واشتبه المراد اشتباها لا يدرك
بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار من المجمل ثم الطلب ثم
التأمل ان احتاج المجمل اليهما بعد تفسير المجمل حتى اذا لحقه من اول الامر
بيان شاف لا يحتاج اليهما كذا فسر صاحب الكشف عبارة
فخر الاسلام وانما ترك المص هذا القيد اعتمادا على فهم الناظرين من كلامه
مثاله قوله تعالى وحرم الربوا فانه مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل
وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجملا
ثم لما بين النبي عليه السلام الربوا في الاشياء الستة احتيج بعد
ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء
الستة ومثال ما لا يحتاج الى الطلب والتأمل بعد تفسير المجمل الصلوة
والزكوة واعلم ان المجمل على ثلثة اقسام لان ازدحام المعاني واشتباه
المراد اما ان يكون بتعدد المعنى اللغوي كما في المشترك اذا انسد فيه
باب الترجيح واما ان يكون لابهام المتكلم الكلام كالصلوة والزكوة
واما ان يكون لغرابة اللفظ كالهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان
خلق هلوعا قبل التفسير بقوله تعالى اذا مسه الآية وحكمه اعتقاد
الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل فان
بينه بيانا شافيا يكتفى به والا فالطلب ثم التأمل واجب
كما عرفت كالصلوة والزكوة واما المتشابه وهو ضد المحكم لما
كان في غاية الظهور كان المتشابه قد بلغ الخفاء نهايته بحيث

فان الصلوة في اللغة الدعاء وذلك غير مراد في قوله
تعالى اقيموا الصلوة فاحتيج الى البيان فبينه
النبي عليه السلام بقوله وفعله وكذا الزكوة
في اللغة النماء والطهارة وليس بمراد في
في قوله تعالى اتوا الزكوة فاحتيج الى البيان
فبينه النبي عليه السلام بقوله منه

انقطع رجاء البيان عنه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه
اى للامة اما النبى عليه السلام فيعلمه باعلام الله تعالى بالاتفاق
وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة لمعناه يوم القيمة لانه يصير معلوما فيه
لان ازالة للابتلاء ولا ابتلاء فى يوم الاخرة هذه طريقة السلف وهذا مذهب
عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند واختاره فخر الاسلام وشمس الائمة
ومن تبعهما حتى حكموا بان السؤال عنه بدعة فان قيل فعلى هذا لا وجه
لعده من اقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعى اذ لا يعرف به
حكم اصلا اجيب بان هذا القسم انما ذكر استطرادا من ضرورة
انجرار التقسيم اليه فلا يلزم افادة الحكم واجيب ايضا بانا لا نسلم
ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة ان الله
تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلا ورد عليه انه لا يتناول
بعض اقسام المتشابه تدبر وعند اكثر المتاخرين وعامة المعتزلة ان
الراسخ يعلم تاويله وادلة الفريقين مذكورة فى المطولات مع الاجابة
الواردة عليها ثم المتشابه نوعان متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شئ
وهذا كالمقطعات فى اوائل السور نحو طه ويس سميت بالمقطعات
لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها عن الاخر فى التكلم و
تسميتها حروفا باعتبار مسمياتها اولان الحروف قد تطلق على الكلمة
وقيل انها ليست من المتشابه بل تكلم بالرمز لان قول بعض السلف
اياها من غير انكار من الباقين والاكثرون على الاول والثانى متشابه
المفهوم ان استحال ارادة ذلك المفهوم كالاستواء المفهوم من قوله
تعالى الرحمن على العرش استوى واليد المفهوم من قوله تعالى يد الله
فوق ايديهم ولما فرغ عن اقسام التقسيم الثانى شرع فى اقسام التقسيم
الثالث فقال واما الحقيقة وهى اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشئ
اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشئ اثبته فيكون ده
معناها الثابتة او المثبتة فى موضعها الاصلى والتاء على التقدير الثانى

الثانى للنقل من الوصفية الى الاسمية عند غير صاحب المفتاح وعنده
للتانيث لانه صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة
وانما يستوى المذكر والمؤنث فى فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا
على موصوفه لا مطلقا فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له اى اريد
معنى وضع ذلك اللفظ له والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى ده
بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة واضع
اللغة او غيره فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية
والعرفية كالصلوة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر فى الحقيقة
هو الوضع لشئ من الاوضاع المذكورة وفى المجاز عدم الوضع فى
الجملة حتى ان اتفق فى الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى لجميع
الاوضاع الاربعة فهى الحقيقة على الاطلاق والا فهى حقيقة مقيدة
بالجهة التى بها وجد الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة
فى الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان (يكون)
مستعملا فى غير الموضوع له لجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة
التى بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة فى الاركان المخصوصة
مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد
قد يكون حقيقة ومجازا لكن بجهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل
من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة فى الفرس
بخصوصه[2] مجاز من جهة اللغة وباعتبار انه من افراد ما يدب فى الارض
حقيقة من جهة اللغة ايضا وحكمها اى الحقيقة وجود ما وضع له
اى ثبوته خاصا كان او عاما وحكمها ايضا امتناع نفيها عنه
فلا يقال للاب انه ليس[3] باب ويقال للجد انه ليس باب وحكمها
ايضا رجحانها على المجاز لاستغنائها عن القرينة بخلاف المجاز
وان رجح[ط] المجاز على المشترك واما المجاز فاسم لما اى لكل لفظ اريد به
غير ما وضع له بوضع من الاوضاع المذكورة لمناسبة بينهما اى

[1] لان فعيلا بمعنى مفعول يستوى فيه المذكر والمؤنث منه

[2] اى باعتبار خصوصه بان جعل موضوعا له للفظ الدابة مجازا منه

[3] مع انه يصح اطلاق الاب على الجد مجازا فيصح نفيه عنه لعدم كونه ابا حقيقة منه

[ط] يعنى اذا دار اللفظ بين ان يكون مجازا وبين ان يكون مشتركا نحو النكاح فانه يحتمل ان يكون حقيقة فى الوطى مجازا فى العقد وان يكون مشتركا بينهما فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك بالاستقراء فالالحاق بالاعم الاغلب منه

بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذي اريد به واحترز به عن اللفظ المستعمل في
غير ما وضع له بلا اعتبار مناسبة فانه ليس بمجاز بل هو وضع جديد ولا
يدل ههنا وفي تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد الحيثية وان حذف
في اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد
ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه ما وضع له والمجاز لفظ
مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له وح لا ينتقض تعريف
كل منهما بالاخر لان استعمال لفظ الصلوة مثلا في الدعاء شرعا
لا يكون من حيث انه موضوع له في الشرع ولا في الاركان المخصوصة من حيث
انها غير موضوع له فيه وحكمه اي المجاز وجودما اي معنى استعير اللفظ له
خاصا كان كقوله تعالى او لامستم النساء فان المراد منه عند الجماع مجازا وهو
خاص او عاما كالصاع في قوله عليه السلام لا تبيعوا الدراهم بالدرهمين
ولا الصاع بالصاعين كما سيأتي وقال الشافعي لا عموم للمجاز اي لا
يستغرق معناه جميع افراده لانه اي المجاز ضروري اي وقع المتكلم
فيه لضرورة التوسعة في الكلام والا لما عدل عن الحقيقة التي هي
اصل في الكلام والضرورة تندفع بارادة البعض فلا يحتاج الى ان يصار
الى العموم وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لم يوجد
حقيقة خاص وهو باطل بل الدلالة زائدة على ذلك اي على كونه حقيقة
سواء كانت تلك الدلالة حاصلة من نفس الصيغة او من الاداة كلام التعريف
فيما لا عهد فاذا وجدت تلك الدلالة في المجاز وجب عمومه ايضا وكيف
يقال انه ضروري يضطر اليه المتكلم وقد كثر ذلك في كتاب الله المنزه
عن الضرورة فلو كان ضروريا لما وجد في كتاب الله وكون المقتضي
ضروريا ليس بهذا المعنى فان الضرورة فيه راجعة الى المستدل
لا الى المتكلم فيجوز وجوده في القرآن كقوله تعالى فتحرير رقبة اي رقبة
مملوكة ولهذا اي لجريان العموم في المجاز جعلنا لفظة الصاع
في حديث ابن عمر رضي الله عنهما وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الدراهم

فان المراد به ما يحله مجازا لان بيع نفس الصاع
بالصاعين جائز اجماعا وهو جنس محلى باللام
فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره
منه

لان المقتضي بالفتح عبارة عن امر اقتضاه النص لصحة المعنى
المراد بالنص فيضطر المستدل الى اثباته لتصحيح المعنى المراد
كوصف المملوكية في قوله تعالى فتحرير رقبة فلهذا قيل
لا عموم له كما سيجيء بخلاف المجاز فان المخاطب
لا يضطر اليه لتصحيح المعنى المراد بالكلام وهو
المعنى المجازي بل ليس له شيء سوى فهم المعنى
المجازي فلو كان ضروريا لوقعت الضرورة
في المتكلم وقد عرفت بطلانه ثم القائل بعدم
عموم المجاز بعض اصحاب الشافعي لا جميعهم
والعجب انهم قائلون بعموم المقتضي مع
انه ضروري قطعا منه

الدراهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحله فان المراد
بالصاع ما يحله مجازا بطريق اسم المحل على الحال فان بيع نفس
الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وهو جنس محلى باللام فيعم فيما
يحله من الحنطة والشعير من المطعومات والجص والنورة من
غيرها والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي لا يصح نفيها عما وضعت له
فلا يقال للاب انه ليس باب بخلاف المجاز فانا اذا اطلقنا
لفظ الاب على الجد مجازا يصح نفيه عنه لانه ليس باب حقيقة
ومتى امكن العمل بها اي بالحقيقة سقط المجاز لانها اصل والمجاز
خلف عنها ولا عبرة بالخلف عند امكان العمل بالاصل فيكون
العقد في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته
الاية لما ينعقد اي يقبل الانعقاد والعقد من الالفاظ التي عقد
بعضها ببعض لايجاب حكم كلفظ القسم بالمقسم عليه لايجاب البر
لان هذا اقرب الى حقيقة العقد التي هي شد بعض الحبل ببعض
من استعماله في معنى عزيمة القلب وقصده مجازا بطريق ذكر
المسبب وارادة السبب والعقد بهذا المعنى الاقرب الى الحقيقة
انما يتحقق فيما يتصور فيه البر وهو الحلف على امر في المستقبل
اعني اليمين المنعقدة فيجب فيه الكفارة لو حنث بخلاف يمين
الغموس اذ لا يتصور فيه البر لانه الحلف على امر ماض يتعمد الكذب
فيه فلا يجب فيه الكفارة عندنا وعند الشافعي تجب لانه جعل
العقد المذكور في الاية بمعنى العزم اي قصد القلب مجازا وهو موجود
فيه واليه اشار بقوله دون العزم اي كما ذهب اليه الشافعي ويكون
النكاح للوطئ دون العقد اي حمل النكاح في قوله تعالى ما نكح
اباؤكم في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطئ اولى من حمله
على العقد لانه حقيقة في الوطئ لانه موضوع للضم وهو متحقق في
الوطئ دون العقد وحمله الشافعي رحمه الله على العقد مجازا على طريق

علة لقوله فيكون العقد الخ
منه

ذكر المسبب وارادة السبب فعندنا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا الوجود
الوطئ وعنده لاتثبت لعدم العقد فيه ويستحيل اجتماعهما اي الحقيقة والمجاز
حال كونهما مرادين بلفظ واحد في زمان واحد اما اجتماعهما بمعنى
صلاحية اللفظ لان يستعمل في كل منهما فليس بمحال وكذا لايستحيل
اجتماعهما بمعنى كون ظاهر الاسم متناولا لهما وان لم يكن احدهما مرادا
كما سيأتي في مسئلة الاستيمان وكذا لايستحيل اجتماعهما مرادين
بلفظ واحد في زمانين وانما استحال ذلك لان اللفظ للمعنى بمنزلة
اللباس للشخص والحقيقة كالثوب المملوك والمجاز كالثوب المستعار
فاستحال ان يكون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا في زمان واحد
كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس وهو المعنى
ملكا وعارية في زمان واحد فلا يجوز ان تقول لاتقتل الاسد
وتريد السبع والرجل الشجاع معا ولما فرغ عن بيان عدم جواز الجمع
بين الحقيقة والمجاز شرع فيما يتفرع عليه من المسائل الاربع فقال
حتى ان الوصية للموالي يعني اذا اوصى من لايكون عليه ولاء بثلث
ماله لمواليه وله موال اي عبيد اعتقهم ولمواليه موال ان الثلث
لمواليه فقط وليس لموالي الموالي شئ لان الوصية لاتتناول موالي
الموالي لان لفظ المولى حقيقة في معتقه بالفتح ومجاز في مولى الموالي
لعدم مباشرته لعتقه لكنه صار سببا لعتقه اذ مالم يكن مولاه معتقا
بالفتح لم يقدر على اعتاق مولاه وقد اريد منها اي من لفظة الموالي
الحقيقة فلا يراد المجاز فلا يعطى لموالي الموالي شئ من الثلث واذا
كان له اي للموصي معتق بالفتح واحد يستحق النصف اي النصف
والنصف الباقي يرد الى الورثة ولو كان له معتقان يستحقان جميع
الثلث لان للمثنى حكم الجمع في الوصية كما في الارث كما سبق
ولو لم يكن له معتق اصلا لكن له اولاد معتقه كان الثلث لهم لان المولى
حقيقة فيهم ايضا وان لم يكن معتق ولا اولاده كان الثلث لموالي معتقه

اشارة الى ثمرة الخلاف منه

بان لايكون معتقا بالفتح لاحد بل كان حرا الاصل
وفائدة التقييد ستذكر ان شاء الله تعالى

النصف صح

58

معتقه لتعين المجاز وانما قيدنا الموصي بمن لايكون عليه ولاء لانه لو
كان معتقا بالكسر ومعتقا بالفتح تبطل وصيته لمواليه لان اسم المولى
مشترك بين المعتق بالكسر والمعتق بالفتح فلا يعلم ان الوصية لايهما
الا ان يبين الموصي ذلك في حياته والمسئلة الثانية من المسائل
الاربع ما اشار اليه بقوله فلا يلحق غير الخمر كالمنصف والمثلث
من الاشربة بالخمر في ايجاب الحد بشربه لان الخمر حقيقة فيما يكون
من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد واطلاقه على غيره مجاز
واذا اريد الحقيقة لايراد المجاز لامتناع اجتماعهما وقال الشافعي
رحمه الله يلحق غيره به فيه لمخامرته العقل لايقال قد الحقتم بالخمر غيره
عند السكر حيث اوجبتم الحد فيه ايضا لانا نقول ذا ليس بالالحاق
بل ثبت الحد فيه بالاجماع والمسئلة الثالثة ما اشار اليه بقوله
ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه اي لابناء فلان لان اسم الابن
حقيقة في الصلبي ومجاز في بني بنيه فاذا اريد الحقيقة لايراد
المجاز هذا عند ابي حنيفة رحمه الله واما عندهما فيدخل بنو بنيه
فيها عملا بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز والمسئلة
الرابعة ما اشار اليه بقوله ولا يراد المس باليد بل يراد الجماع
مجازا في قوله تعالى او لامستم النساء لان الحقيقة فيما سوى الاخير
وهو قوله او لامستم الآية مراده كما سبق والمجاز فيه اي في الاخير
مراد باجماع ائمة الاربعة فلهذا احلوا الجنب التيمم بهذا النص لانه
لم يذكر في كتاب الله تعالى في غير هذه الآية فلم يبق الاخر وهو
المجاز فيما سوى الاخير والحقيقة في الاخير مرادا لئلا يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز ولما ورد على الاصل المذكور اعني عدم جواز
ارادة الحقيقة والمجاز معا انه منتقض فيما اذا قال للمسلمين
امنونا على ابنائنا وموالينا حيث اثبتم الامان لابناء الابناء
وموالي الموالي ففيه جمع بين الحقيقة والمجاز اشار الى جوابه فقال

وفي الاستيمان على الآباء والموالي يدخل الفروع لان ظاهر الاسم وهو
لفظ الابناء والموالي صار شبهة في حفظ الدم ومنعه من ان يسفك
والامان يثبت بادنى شبهة وهي ما يشبه الثابت وليس بثابت
ولما ورد على هذا الجواب اشكال وهو ان يقال لو كان تناول الاسم
بحسب الظاهر شبهة في اثبات الامان للفروع لثبت الامان
للاجداد والجدات فيما اذا قال الكفار امنونا على ابائنا وامهاتنا
لكنه غير ثابت ام اشار الى جوابه فقال بخلاف الاستيمان على الآباء
والامهات حيث لا يدخل في ذلك الامان الاجداد والجدات
لان ذلك اي تناول الاسم ظاهرا انما يعتبر بطريق التبعية فيليق
ذلك التناول بالفروع لانها تابعة للاصول دون الاصول لانها
متبوعات وانما يقع الحلف على الملك والاجارة هذا اشارة
الى سؤال يرد على الاصل المذكور اعني عدم جواز اجتماع الحقيقة
والمجاز مرادين وهو ان يقال من حلف لا يدخل دار فلان يحنث
الحالف اذا دخل داره المملوكة التي هي داره حقيقة وداره المستاجرة
التي هي داره مجازا ففيه الجمع بين الحقيقة والمجاز ويقع الحلف
ايضا على الدخول حافيا ومتنعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه
في دار فلان مع ان وضع القدم حقيقة في الحافي ومجاز في
المتنعل ففيه جمع بين الحقيقة والمجاز ايضا وهو اشارة الى
سؤال اخر يرد على الاصل المذكور يعني يحنث الحالف كيف ما دخل
سواء كان حافيا او متنعلا ان لم يكن له نية والا فيقع ما نوى فيصدق
ديانة وقضاء الا اذا نوى وضع القدم بلا دخول فانه لا يصدق
قضاء لانه مهجور عادة واشار الى جواب السؤال الثاني بقوله
باعتبار عموم المجاز وهو الدخول وهو متعلق بقوله انما يقع وتقريره
ان وضع القدم سبب للدخول فذكر السبب واريد المسبب مجازا
والدخول يشمل الحافي وغيره والقرينة عليه حال الحالف لان غرضه

لاحتمال ان يراد الفروع ايضا بطريق الاتباع منه

غرضه منع نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم واشار الى جواب السؤال
الاول بقوله ونسبة السكنى بالرفع عطف على الدخول وتقريره ان المراد
بدار فلان الدار التي يسكنها اي من شانها ان يسكن فيها على طريق ذكر
السبب وارادة المسبب بقرينة ان الحامل على هذه اليمين المعاداة والدار
ليست بصالحة لها والدار التي من شانها ان يسكن هو فيها اعم من
ان تكون مملوكة له سواء سكن فيها او لم يسكن او غير مملوكة بل مستاجرة
سكن هو فيها وبهذا التقرير يندفع ما اورد من انه ذكر في الخانية
والظهيرية انه لو دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا
فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية فتدبر وانما يحنث اذا قدم
ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان لان المراد باليوم
الوقت مجازا وهو عام شامل لليل والنهار وهذا الكلام اشارة
سؤال وجواب متعلقين بالاصل المذكور اما تقرير السؤال فهو
ان يقال ان اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز في الليل ولو قال
عبده حر يوم يقدم فلان يعتق عبده سواء قدم فلان ليلا او نهارا
ففيه جمع بين الحقيقة والمجاز مرادين واما تقرير الجواب فهو
ان يقال المراد باليوم فيه مطلق الوقت مجازا على طريق ذكر الخاص
وارادة العام بقرينة ان مطلوبه مجرد قدومه سواء كان ليلا
او نهارا وانما اريد النذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب
يحتمل ان يكون بلا تنوين فيكون المراد به رجبا معينا وهو الذي
يعقب اليمين وان يكون بالتنوين فيراد به رجب من عمره ونوى به
اليمين عطف على قال سواء نوى النذر ايضا او لا لانه نذر بصيغته
حقيقة لان على للايجاب يمين بموجبه لا بصيغته ايضا فليس فيه
جمع بين الحقيقة والمجاز وهذا الكلام ايضا اشارة الى سؤال
يرد على الاصل المذكور وجواب عنه اما تقرير السؤال فهو ان يقال
اذا قال لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين معا او نوى اليمين

فقط كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى لو لم يصم يلزمه القضاء
لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا وهذا الكلام حقيقة في النذر لعدم توقف
ثبوته على النية التي هي قرينة ومجاز في اليمين لتوقف ثبوتها عليها
ففيه جمع بين الحقيقة والمجاز واما تقرير الجواب فهو ان يقال ان
هذا الكلام نذر بصيغته وهي حقيقة فيه ويمين بموجبه اي باثره
الثابت به وهو لزوم المنذور لانه المقصود بصيغة النذر لا انه
يمين بصيغته حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وانما قلنا انه يمين بموجبه
لان المنذور قبل النذر مباح الترك اذ لا نذر في الواجب فصار
النذر تحريما للمباح فلهذا قال النبي عليه السلام على ما روى مسلم في
صحيحه كفارة النذر كفارة اليمين ومعناه كفارة اليمين الثابتة
بصيغة النذر ككفارة اليمين الصريحة لانه لا كفارة في النذر المجرد
فهو اي ما ذكرنا من المسئلة كشرى القريب تملك بصيغته يعني انه
كشرى القريب في ان صيغته اعني قوله اشتريت مثبتة للملك
تحرير بموجبه واثره الذي هو الملك وملك القريب علة موجبة
لعتقه فكان الشرا اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته لاستحالة كون
اثبات الملك ازالته فان قلت لو كان اليمين ثابتا بموجبه لما توقف
على النية كالعتق الثابت بشرا القريب بدون النية اجيب بان
استعمال هذه الصيغة غلب في النذر فصارت اليمين كالحقيقة
المهجورة فيه فيتوقف على النية لكن بدون ان يراد اليمين من الصيغة
فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فتدبر واجاب شمس الائمة عن د
السؤال المذكور بان قوله لله يمين مثل والله بدليل قول ابن عباس
رضي الله عنهما دخل آدم الجنة فلله ما غابت الشمس حتى اخرج وكلمة
على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق على النذر عادة د
فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو معناه الحقيقي فيعمل بنيته ولا يكون
جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين فعلى هذا قوله

٧ لانه يقتضي اللزوم بنفسه لا بالالتزام منه

٤ بان قال نذرت صوم رجب منه

٢ بل من موجبه الذي هو لزوم المنذور منه

قوله ان اصوم سادّ مسدّ جواب القسم كما يقال اكرمتك في قولنا بالله ان
اكرمتني اكرمتك جواب الشرط وسادّ مسدّ جواب القسم واورد عليه
ان اللام انما تجيء للقسم اذا كان الموضع موضع تعجب كما في قول ابن
عباس رضي الله عنهما وقد نص على ذلك في كتب النحو وطريق الاستعارة
اي المجاز لان الاستعارة عند ارباب الاصول ترادف المجاز لان
كلا منهما عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له لمناسبة بخلاف
اهل البيان يعني طريق الاستعارة في الحسيات والمعقولات
الاتصال بين شيئين صورة او معنى الاتصال الصوري في الحسيات
والمعنوي في المعقولات والمراد بالمعنى هو المعنى الخاص المشهور كالشجاعة
بالنسبة الى الاسد كما في تسمية الرجل الشجاع اسدا لتشابههما د
في معنى الشجاعة فبينهما اتصال معنوي وفي كلام المص لف ونشر غير
مرتب والمطر سماء اي وكما في تسمية المطر سماء لان بينهما اتصالا
صوريا وهو المجاورة بين الشيئين صورة وليس المراد بالاتصال الصوري
مشابهتهما في الصورة بل اتصالهما ذاتا بالمجاورة وهذا في المحسوسات
وطريق الاستعارة في الشرعيات وهو معطوف على ما تقدم وقوله
الاتصال مبتدا خبره قوله نظير الصورة من حيث السببية والتعليل
اي الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول نظير الصورة
اي نظير الاتصال الصوري في المحسوس اذ معنى السبب كونه طريقا
الى المسبب ومعنى العلة كونها مثبتة للمعلول والمعنيان لا يوجدان
في المسبب والمعلول لكن المعنيين ثابتان بين السبب والمسبب
وبين العلة والمعلول فيكونان متجاورين صورة كما بين المطر والسماء
والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع عطف على جملة الاتصال
من حيث السببية والتعليل نظير الصورة وقوله كيف شرع في محل
النصب على الحال متعلق بمحذوف وهو مقولا والمعنى اتصال
مشروع بعقد مشروع في المعنى المشروع مقولا في حقه لاي معنى د

٢ سواء تحققت المشابهة في الصورة او لا منه

٣ فالاتصال من حيث السببية والتعليل ليس نظير الاتصال المعنوي لان معنى السبب هو الافضاء ومعنى المسبب ليس كذلك وكذلك معنى العلة التاثير ومعنى المعلول ليس كذلك منه

شرع ذلك العقد المشروع وقوله نظير المعنى خبر لقوله والاتصال اي نظير
الاتصال المعنوي يعني ان المصحح للاستعارة فيه الاشتراك في المعنى
كاشتراك الهبة والصدقة في كونهما تمليكا بغير بدل كما ان الرجل
الشجاع والاسد تشاركان في معنى الشجاعة فيجوز استعارة
احدهما للاخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير
شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار لفظة الصدقة للهبة فيما اذا تصدق
على الغني حتى صح الرجوع والاول اي الاتصال من حيث السببية
والتعليل في الشرعيات وهو نظير الاتصال الصوري في الحسيات
واما الثاني اعني الاتصال في المعنى المشروع الذي هو نظير الاتصال
المعنوي فلا يجري فيه القسمان المذكوران كما لا يخفى على نوعين
احدهما اتصال الحكم المعلول بالعلة كاتصال الملك بالشراء
فان الملك حكم معلول بعلة الشراء لانه صالح للعلية له وهو المراد
بالعلة هٰهنا وانه اي اتصال الحكم بالعلة يوجب الاستعارة [2]
من الطرفين اي من طرف العلة وطرف الحكم اي يجوز الاستعارة
من الطرفين او يوجب جوازها [3] من الطرفين فيجاز ذكر الحكم وارادة
العلة كما جاز عكسه لان كل واحد منهما مفتقر الى الاخر اذ الحكم
لا يثبت الا بعلته فيكون مفتقرا الى العلة وتبعا لها من حيث الوجود
والعلة لم تشرع ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم وهو علة غائية
لها حتى لا تكون مشروعة في محل لا يتصور شرع الحكم فيه كبيع الحر
ونكاح المحارم فكانت مفتقرة الى الحكم وتابعة له من حيث الغرض
ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور فلما ثبت الاتصال
من الجانبين عمت الاستعارة منهما حتى اذا قال ان اشتريت
عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف
الاخر ونوى به اي بقوله اشتريت الملك اي قال عنيت بالشرا
الملك يصدق ديانة فلا يعتق كما سيجي وانما قلنا فاشترى نصف

[2] يعني يوجب بمعنى يجوز مجازا منه

[1] على اعتبار حذف المضاف في الكلام

نصف عبد فباعه الخ لانه لو اشترى كله فيملك كله فيعتق سواء نوى به
الملك او لم ينو فلا يكون من قبيل استعارة العلة وهو الشرا للحكم وهو
الملك فان قلت اذا اشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى
النصف الاخر فيملك النصف فيعتق هذا النصف سواء نوى به
الملك ام لا قلنا ان من اراد الملك مقصودة في العرف الاستغنا
بملك العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع دون الافتراق فمراد من
قال ان ملكت عبدا بطريق الاجتماع وايضا العبد اسم للمجموع فالملك
اذا زال عن شيء لا يقال في العرف انه مالك له فاذا زال ملكه
للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي
هو اسم للمجموع بخلاف الاشترا لان المقصود من الشرا ليس الغنى
لانه لا يستلزم الملك لانه يتحقق من الوكيل ولا ملك له فالشرا
اعم بحسب العرف من ان يكون مجتمعا او متفرقا فوجد الشرا في المسئلة
المذكورة دون الملك وان اشترى نصف عبد ولم ينو به الملك
في قوله ان اشتريت عبدا الخ فيعتق في صورة الشرا الصحيح
كما حقق في محله ففي الصورة المذكورة استعيرت العلة وهو الشرا
للحكم وهو الملك واما استعارة الحكم للعلة فاشار اليه بقوله
او قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك
النصف الباقي ونوى به اي بالملك الشرا اي قال عنيت
بالملك الشرا يصدق القائل فيهما اي في قوله ان اشتريت
عبدا الخ وقوله ان ملكت الخ ديانة ففي الاول لا يعتق العبد ديانة
فقط لا قضاء لكونه متهما بالتخفيف عليه وفي الثاني يعتق ديانة
وقضاء لان فيه تشديدا عليه حيث يعتق عليه وانما قلنا فملكه
نصف عبد فباعه ثم ملك الباقي الخ لانه اذا ملك كله لا يحتاج الى
استعارة الحكم للعلة لان من قال ان ملكت عبدا فهو حر مقصوده
في العرف الاستغنا بملك العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع

دون الافتراق فلما لم يملك كله بل نصفه لم يعتق العبد لعدم
تحقق الملك لما ذكر وهو يريد عتقه فقال ان مرادي بالملك
الشراء وهو متحقق فيعتق العبد ديانة وقضاء والمراد بالديانة
اذا استفتى فقيها يجيبه على وفق ما نوى ولكن القاضي لا يلتفت
الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه كما في الصورة الاولى ثم
اعلم ان ما ذكر اذا لم يشر الى عبد بعينه كما اشار اليه المص بتنكير
العبد ولو اشار اليه يحنث كقوله ان اشتريت هذا العبد فهو حر
ونوى به الملك او ان ملكت هذا العبد فهو حر ونوى به الشراء
يعتق النصف في الوجهين لان الاجتماع صفة تعتبر في غير
المعين ولا يعتبر في المعين لان الصفة في الحاضر المعين لغو
كمن حلف لا يدخل هذا الدار لا يعتبر فيها صفة العمران حتى لو دخل
بها بعد خرابها يحنث وتعتبر في غير المعينة والثاني اي النوع
الثاني من نوعي الاتصال الصوري في المشروعات اتصال
المسبب بالسبب المراد بالمسبب هو الحكم وبالسبب ما يفضي
الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا اليه وجودا او وجوبا وهو السبب
المحض او يكون علة الحكم مضافا اليه دون نفس الحكم وهو السبب
في معنى العلة فالبيع سبب لملك المتعة لكنه ليس بسبب محض لان
ملك المتعة وان لم يكن مضافا الى البيع لا وجودا ولا عدما لكن علته
وهي ملك الرقبة مضافة اليه فان ملك المتعة حكم من احكام ملك
الرقبة المضاف الى البيع والمراد بالسبب ههنا ما هو الاعم الشامل لهما
كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة قال بعض
الشارحين في هذا التركيب حذف مضاف اي كاتصال زوال
ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة فاذا قال لامته انت حرة
يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة تبعا
ولا يحل الاستمتاع الا بالنكاح وكان قوله انت حرة سببا لزوال

زوال ملك المتعة لكونه مفيضا لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك
الرقبة ثم قال لو قال المص كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق
لكان اولى لان السبب على ما قرره هو قوله انت حرة وفيه بحث لان
المفهوم من كلام المص وكلام صاحب التنقيح ان المسبب هو زوال ملك
المتعة والسبب هو زوال ملك الرقبة وبواسطة بينهما من الاتصال
يطلق اسم الموضوع للثاني على الاول بطريق الاستعارة ولا غبار عليه
اصلا كذا قيل وفيه بحث وهو انهم صرحوا في محله انه لا بد ان يتخلل بين
السبب والحكم علة مؤثرة سواء كانت مضافة الى السبب او لا فزوال
ملك الرقبة ليس سببا لزوال ملك المتعة لعدم تخلل العلة بينهما اصلا
بل هو علة له فالصحيح ما قال بعض الشارحين فيصح استعارة السبب
للحكم المسبب به بسبب لافتقاره اليه كاستعارة الفاظ العتق للطلاق
حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع بائنا كما صرح به
الفقهاء وانما احتيج الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل محل د
لحقيقة الوصف بالحرية لان الظاهر من قوله انت حرة للزوجة
الحرة اخبار بانها متصفة بالحرية لانها حقيقة معناها دون عكسه
اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق
للعتاق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى الحرية لا تعتق عندنا
لعدم اتصال السبب به لاستغنائه عنه فلو جاز استعارة الحكم
المسبب للسبب لزم جوازها بدون الاتصال وانما يجوز ذلك
في العلة ولم يجز ههنا لان افتقار العلة الى المعلول باعتبار ان المعلول
هو المقصود منه والعلة تتوقف حين الاعتبار عليه بخلاف المسبب فانه
ليس بمقصود من السبب واعتباره في نفسه لا يتوقف على وجود المسبب
كذا قالوا وانما قلنا عندنا لان الشافعي رحمه الله قال العتق لثبت به
الطلاق بالعتاق لغة وشرعا اما لغة فلان كلا منهما للتخلية والارسال
واما شرعا فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة كل منهما للاخر

٧ التي يزول بها ملك الرقبة وزواله علة لزوال
ملك المتعة كما مر منه

واعلم ان قول المص دون عكسه ليس على اطلاقه بل مقيد بقيد لم يذكره المص
لانه يعلم بالمقايسة الى العلة وهو اذا لم يكن السبب مساويا للمسبب بل
اعم منه لانه اذا كان مساويا له ومختصا به يوجد شرط الافتقار من اللازم
الى الملزوم لان السبب لما لم يحصل الا به والمسبب مطلوب صار كان السبب
موضوع له ومفتقر اليه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول فيصح استعارة
المسبب للسبب بان يذكر الاول ويراد به الثاني واذا كانت الحقيقة و
متعذرة المراد بالمتعذر ما لا يصار اليه الا بمشقة كاكل النخلة نفسها
او مهجورة وهي ما يمكن وصوله الا ان الناس هجروه وتركوه و
صير اي رجع الى المجاز لزوال مزاحمة الحقيقة بالاجماع كما اذا حلف
لا ياكل من هذه النخلة هذا مثال للمتعذرة والمجاز فيه ان لا ياكل من
ثمرها وان لم يكن لها ثمر فثمنها ولو تكلف الحالف واكل من عين
النخلة لا يحنث في الصحيح وتفصيله على ما في التحقيق انه ان حلف
لا ياكل هذه الشجرة فيمينه تقع على عينها ان كانت مما تؤكل كقصب
السكر والريباس وان لم يؤكل فعلى ثمرها ان كانت لها ثمرة كالنخلة
والكرمة وان لم تكن لها ثمرة فعلى ثمنها كشجر الخلاف وغيره وهذا
اذا لم ينو واما اذا نوى شيئا فيمينه على ما نوى ان كان اللفظ و
يحتمل ذلك او لا يضع قدمه في دار فلان عطف على قوله لا ياكل
وهذا مثال للمهجور فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا ممكن لكن
الناس هجروه واستعملوه في معنى الدخول فيكون مجازا منه
ولا يراد معناه الحقيقي حتى لو وضع قدمه بلا دخول لم يحنث ذكره
قاضيخان والمهجور شرعا كالمهجور عادة فكما ان المهجور عادة و
يصار الى المجاز كذلك المهجور شرعا يصار الى المجاز ولا يراد الحقيقة
اصلا حتى ينصرف التوكيل بالخصومة وهو ان يقول المدعي او المدعى عليه
وكلتك بالخصومة اي المنازعة الى الجواب متعلق بقوله ينصرف
مطلقا اي سواء كان الجواب بكلمة نعم او كلمة لا بطريق المجاز بان

[2] فيه مسامحة لان المتعذر هو ما صدق عليه مفهوم الحقيقة التي هي عبارة عن الكلمة المستعملة فيما وضعت له لا نفسها منه

[3] اي مع قطع النظر عن النفي وكذا الكلام في الحقيقة فلا يرد انه يلزم ان يكون الحقيقة على هذا التقدير ان لا ياكل من ثمن النخلة وهو ليس بمتعذر بل المتعذر اكل عينها منه

بان يطلق اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانه يتناول
الاقرار والانكار والخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا
فيكون حراما فلا يأتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب حتى
اذا ادعى رجل على اخر الفا فوكل المدعى عليه رجلا ليخاصم المدعي فاقر
الوكيل عند القاضي بان موكلي اخذ الالف جاز وعند زفر والشافعي
لا يجوز لانه مأمور بالخصومة والمنازعة والاقرار مسالمة واذا حلف
لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد حلفه بزمان صباه فلو كلمه بعد كونه شابا
او شيخا حنث لان ترك كلامه مهجور شرعا لترك الترحم وهو
حرام لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا فليس منا فكان المراد بالصبي
ههنا الذات لانا صرنا الى المجاز عند هجران الحقيقة ديانة وشرعية
كما صرنا اليه عند هجران الحقيقة عادة قيل لو حمل الصبي على الذات
يلزم ترك الترحم ايضا ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة
دائما ومهاجرة المؤمن حرام فوق ثلثة ايام فالزام المجاز وهو الحمل
على الذات لاجل الاضرار من واحد من الثلثة اعني ترك الترحم و
وترك التوقير وترك المواصلة واجيب بان لا التفات في مثاله
الى مباشرة المحظور قصدا وتلك الامور الثلثة تثبت ضمنا لا قصدا
اذا حمل على المجاز فلا يعتبر به فلو لم يحمل الصبي على الذات يلزم هجران
الصبي قصدا وهو حرام وانما قال المص هذا الصبي لانه لو قال صبيا
يتقيد اليمين بزمن الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف
لكونها معرفة للمحلوف عليه فلو لم يقيد بها يلزم بطلان المحلوف عليه
والقاعدة فيه ان اليمين اذا انعقدت على موصوف يتقيد بصفة
معرفا كان او منكرا ان صلح الوصف لان يكون داعيا الى اليمين
كما اذا حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لا
يحنث لان الرطوبة مضرة وان لم يصلح له كما اذا حلف لا ياكل
من لحم هذا الحمل يحنث اذا اكل من لحمه كبشا لان لحم الحمل انفع منه فلم

[6] اي في ضمن الحلف بعدم التكلم بهذا الذات منه

يصلح ان تتقيد اليمين به اذا عرفت هذا فنقول كان الواجب ان
تتقيد فيما نحن فيه بوصف الصبا لان الصبا مظنة السفه فيصلح
ان يكون داعيا الى اليمين لكنه لم تتقيد لحرمة هجران الصبي شرعا
الا في صورة ان يقال لا اكلم صبيا لما عرفت واذا كانت الحقيقة
مستعملة اي ليست مهجورة شرعا وعادة لكن ذكر لفظة مستعملة
لتمت كلمة التقديرية لان قوله الحقيقة تتضمن الاستعمال وكان
المجاز متعارفا اي متبادرا الى الفهم في العرف او يكون استعماله
اكثر في عرف الناس من استعمال الحقيقة فهي اي الحقيقة اولى و
من المجاز عند ابي حنيفة لان الاصل في الكلام الحقيقة ولم يوجد
ما يعارضه فوجب العمل به خلافا لهما اي لمحمد وابي يوسف فان
عندهما المجاز اولى بدلالة العرف وعلى هذين الاصلين اختلف
ابو حنيفة وصاحباه في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران لانه
فان له حقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه اسم القران ومجازا
متعارفا وهو ما يسمى قراءة عرفا فجوز ابو حنيفة رحمه الله القراءة
في الصلوة باية قصيرة ولم يجوزاه الا باية طويلة كما اذا حلف
لا ياكل من هذه الحنطة ولا يشرب من الفرات فعند ابي حنيفة
رحمه الله يحنث باكل عين الحنطة بان اكلها من غير ان يجعلها خبزا
او رغيفا لان عين الحنطة ماكولة عادة ولا يحنث اذا اكله بعد كونه
خبزا او رغيفا وكذا يحنث بالكرع من الفرات وهو تناول الماء بالفم
من موضعه بلا آلة كالكوز والقصعة ولو شرب الماء بالكوز من الفرات
لا يحنث عنده وعندهما يحنث باكل ما يتخذ منها من الخبز وغيره كما
يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع و
لان قوله لا ياكل من الحنطة ولا يشرب من الفرات مجاز عن اكل
ما تحويه الحنطة وشرب ما يجاور الفرات وهو بعمومه يتناول
كليهما وهذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او المجاز

او المجاز يقع ما نوى اتفاقا واعلم انه لو كانت الحقيقة والمجاز سواء
في المتعارفية فالعبرة للحقيقة اتفاقا وهذا اي الاختلاف في ان الحقيقة
اذا كانت مستعملة فهو اولى من المجاز المتعارف عنده وبالعكس عندهما
بناء اي مبني على اصل آخر مختلف فيه وهو ان الخليفة اي كون
المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم عنده حتى ان اي بان صار التكلم
بلفظ هذا ابني اذا اريد به المجاز وهو الحرية خلفا عن التكلم بلفظ هذا ابني
اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ
فجعل الخليفة في التكلم اولى وعندهما في الحكم يعني هذا ابني مجازا خلف
عن هذا ابني حقيقة في الحكم اي في حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي
لان الحكم هو المقصود فجعله خلفا في المقصود اولى ويظهر الخلاف في
هذا الاصل في قوله لعبده وهو اي العبد اكبر سنا منه اي من المولى
هذا ابني فعنده يعتق لان شرط الخليفة تصور الحقيقة والحقيقة
متصورة من حيث التكلم لان قوله هذا ابني من حيث التكلم صحيح
لانه موضوع للاخبار عن البنوة في محل وهو الابن الحقيقي واستعير
لاثبات لازمه وهو الحرية في الاكبر سنا فيصح هنا الاستعارة
لتعذر موجب الحقيقة فتعين المجاز بان يكون من قبيل ذكر الملزوم
وهو البنوة وارادة اللازم وهو العتق والحرية وعندهما لا يعتق
لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر
ولما كان حكم الحقيقة وهو كون الاكبر سنا منه ابنه حقيقة غير متصور
ههنا والاصل عندهما هو الحكم لم يتصور الخلف وهو كونه معتقا في اصل
الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان
المعنى الحقيقي لهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث امتنع المعنى الحقيقي
لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية ووجه بناء
ما سبق من ان الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف عنده
وعكسه اولى عندهما على هذا الاصل ان الخليفة لما كانت في التكلم ه

عنده اعتبر لفظ الحقيقة لان المجاز لا يزاحم الحقيقة فالحقيقة المستعملة
صارت اولى من المجاز المتعارف من جهة اعتبار جانب اللفظ وعندهما
لما كانت الخليفة في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز
راجح على حكم الحقيقة لانه اكثر استعمالا[7] فكانت الحقيقة في مقابلته
كالحقيقة المهجورة وقد تتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم وهو
البنتية في هذه المسئلة ممتنعا كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة
النسب وتولد تلك المرأة لمثله اي لمثل زوجها في مقدار السن
او اكبر سنا منه اي من زوجها حتى لا تقع الحرمة بذلك القول
ولا تحرم امرأته عليه ابدا اي سواء اصر الزوج على هذا القول او كذب
نفسه الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة
تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في
الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة اما تعذر الحقيقة
وهو النسب في الاكبر سنا منه فظاهر واما في التي تولد لمثله
فلان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير واما تعذر المعنى المجازي
وهو الحرمة فلان التحريم الذي ثبت بقوله هذه بنتي التحريم الذي
يقتضي بطلان النكاح لان البنتية اذا ثبتت تظهر الحرمة
من الاصل وليس في وسع الزوج اثباته وانما المثبت تحريم الاصل
هو الله تعالى لا غير والذي في وسعه اثبات تحريم يقتضي صحة النكاح
السابق ويكون حقا من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له قيد
بقوله معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما
وثبت النسب كذا في المحيط وقيل الحكم في مجهولة النسب كالحكم
في معروفة النسب وانما وضع المسئلة في معروفة النسب لان
تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر والحقيقة تترك لما فرغ عن بيان
الحقيقة والمجاز شرع فيما تترك بسببه الحقيقة وذلك خمسة
بالاستقراء بدلالة العادة على تركها كالنذر بالصلوة والحج فان

[7] اي المجاز اكثر استعمالا من الحقيقة فيدل ذلك على ان وقوع حكمه اكثر من وقوع حكم الحقيقة وان حكمه غير متعذر الا نادرا فالمجاز المتعارف اولى من الحقيقة المستعملة من جهة اعتبار جانب الحكم منه

65

فان الصلوة لغة الدعاء ثم نقلت الى الاركان المعلومة واستعملت فيها
وترك معناها اللغوي فلو نذر ان يصلي يحمل على الاركان وكذا الحج لغة
القصد ثم نقل الى القصد من مكة للنسك المعروف فلو نذر ان يحج يحمل
على القصد الى مكة وتترك الحقيقة ايضا بدلالة اللفظ في نفسه كما
اذا حلف لا ياكل لحما لم يحنث باكل لحم السمك فلما لم يحنث باكله
وهو لحم حقيقة ثبت ترك الحقيقة وارادة المجاز وهو ارادة لحم ناش
من الدم بدلالة اللفظ على ترك الحقيقة وارادة الخاص من العام
مجاز فيكون الحقيقة متروكة وعند مالك يحنث لانه لحم حقيقة
ولهذا لا يصح نفيه عنه والعلماء تمسكوا في ذلك بالعرف لان لحم
السمك لم يستعمل استعمال اللحم في الباجات وبايعه لا يسمى لحاما
بل سماكا فلا يدخل في اللحم وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب
ولا يعتق لان المكاتب كالحر يدا وكان مملوكا من وجه دون وجه
ولا يتناوله المملوك المطلق المنصرف الى الكامل ويتناول المدبر وام
الولد فيعتقان لان الملك فيهما كامل والرق ناقص فلم يرد جميع
ما يتناوله المملوك بل بعضه فالحقيقة متروكة وعكسه اي عكس ما ذكرنا
من المسئلتين الاخيرتين الحلف باكل الفاكهة من حلف لا ياكل
الفاكهة فاكل الرمان والرطب والعنب لا يحنث عند ابي حنيفة رحمه الله
لان في هذه الثلثة كمالا في معنى التفكه لان الفاكهة اسم لما يتنعم به
ويتلذذ زيادة على ما يقع به قوام البدن فيكون الفاكهة اسما
لما يقع به قوام البدن وهذه الثلثة يحصل بها قوام البدن
فيكون فيها وصف زائد على سائر الفاكهة فلا يدخل الفاكهة
فاريد منها البعض فيكون الحقيقة متروكة وفي المسئلتين المذكورتين
تركت الحقيقة لاجل النقصان وههنا لاجل الزيادة فلهذا كان
عكسهما وعندهما يحنث باكل شيء من الثلثة المذكورة لان
الفاكهة ما يؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء كذلك وان نواها[3]

[3] يعني ان الخلاف المذكور اذا لم ينو شيئا وان نواها منه

عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اي سوق الكلام
يعني تترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به سابقة او متأخرة
الآن السياق بالياء المنقوطة بنقطتين من تحت اكثر استعمالا ه
في المتأخر والسباق بالموحدة يستعمل في المتقدم كقوله طلق امرأتي
فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن تركت ههنا بقرينة قوله ان كنت
رجلا لان هذا الكلام ٥ انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن
الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا وتترك الحقيقة ايضا
بدلالة معنى يرجع الى المتكلم يعني الى حاله كما في يمين الفور وذلك
مثل ان يقول لامرأته حين قامت لتخرج ان خرجت فانت طالق
انه يقع على تلك الخرجة خاصة على الفور حتى لو جلست ومكثت
ساعة ثم خرجت لم تطلق فذكر العام واريد به الخاص مجازا الفور
مأخوذ من فوران القدر سميت بهذا الاسم باعتبار فوران الغضب
ونظيره قوله والله لا اتغدى اي عليك جوابا لمن دعاه الى الغداء وهو بفتح
الغين طعام في الغداة وذلك لان حقيقة قوله لا اتغدى م
العموم الا انها تركت بدلالة حال المتكلم لانه اخرج الكلام مخرج
جواب الداعي فانه دعاه الى الغداء الذي بين يديه فيتقيد به فيكون
الحقيقة متروكة وتترك الحقيقة بدلالة في محل الكلام كقوله عليه
السلام انما الاعمال بالنيات وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ
والنسيان هذا هو النوع الخامس من انواع ما تترك به الحقيقة
فان هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد عمل بلا نية وان لا يوجد خطاء
ونسيان وقد نرى العمل بلا نية والخطاء والنسيان واقعين د
في الامة كثيرا فعلم ان حقيقته غير مرادة فيراد به حكم الاعمال وحكم
الخطاء والنسيان والحكم نوعان ٦ حكم الدنيا وهو الجواز والفساد
وحكم الآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم م
في الافعال المحرمة ولما ٧ اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا

٥ وهو قوله ان كنت رجلا لان معناه ان كنت رجلا كاملا في الرجولية منه

٦ الاول بناء على ركنه وشرطه والثاني بناء على صدق عزيمته فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم الاول لفقد شرطه ويثاب على الصدق عزيمته منه

٧ لان مبنى الصحة والجواز وجود الركن والشرائط ومبنى الفساد عدمهما ومبنى الثواب خلوص النية والاثم عدمه منه

مجازا متعارفا فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك ه
لا عموم له فحمل ابو حنيفة رحمه الله على الثواب اذ لا ثواب بدون
النية بخلاف الجواز فانه قد يكون بدون النية كالبيع والنكاح وحمل
الشافعي رحمه الله على الصحة فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون
الا بالنية فلهذا قال لا يجوز الوضوء بلا نية والتحريم المضاف
الى الاعيان كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الآية و
والخمر في قوله عليه السلام حرمت الخمر بعينها حقيقة عندنا د
كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم يثبت
حرمة الفعل بناء عليه خلافا للبعض وهم اصحابنا العراقيون
والمعتزلة فانهم قالوا المراد تحريم الفعل لا غير وقال قوم من المعتزلة
انه مجمل لا يصح الاحتجاج به هذا وتابع المص للامام فخر الاسلام
في ايراد هذه المسئلة في بحث ما تترك الحقيقة به وان كان التحريم
الاعيان حقيقة عندنا نفيا لزعم من زعم انه من قبيل ما تركت
الحقيقة بدلالة فحوى الكلام ويتصل بما ذكرنا اي الحقيقة والمجاز
حروف المعاني اي حروف التي لها معان واطلاق الحروف
على المذكورة في هذا الوصل بطريق التغليب لان بعضها اسماء
مثل اذا ومتى وغيرهما ووجه اتصالها بما ذكرنا انها تارة تستعمل
فيما وضعت له فتكون حقيقة وتارة في غير ذلك فتكون مجازا
قالوا الواو لمطلق العطف اي لمطلق الجمع بين امرين وتشريكهما في الثبوت
مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات
نحو قام وقعد زيد من غير تعرض لمقارنة ومعية زمانية كما زعم
بعض اصحابنا انها للمقارنة على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب
كما زعم بعض اصحاب الشافعي وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق طلقة واحدة
اذا وقع الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله هذا اشارة الى رد ما زعمه

هذا في قوله عليه السلام الاعمال بالنيات واما في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء فالحكم الاخرة الاثم بقرينة قوله رفع وهو محمول عليه بالاتفاق ولظهوره لم يتعرض له منه

واحتجوا عليه بجريان العرف على ذلك ونحن نقول نسبت التحريم الى العين ليعلم عدم صلاحية المحل للفعل منه

البعض انه للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا
بوقوع الواحدة عنده والثلث عندهما في قولك ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وحاصل هذا الزعم انها لو لم تكن
للترتيب عنده بل للجمع والمقارنة لوقعن الطلقات الثلث جملة
كما تعلقن ولو لم يكن للمقارنة والمعية الزمانية عندهما بل للترتيب
لوقع الاول ولغا الثاني والثالث لفوات المحل لانها غير موطوءة و
الزوجة الغير الموطوءة اذا طلقت فلا عدة لها فاذا وقعت الاولى
لغت الثانية والثالثة لعدم المحل لان موجب هذا الكلام حيث
ذكر الطلقات الثلث مترتبة متعاقبة الافتراق بين المعطوف ،
والمعطوف عليه من جهة التعليق بالشرط والحاصل ان كل واحد ،
منهما معلق بالشرط واحدا بعد واحد لا مجتمعا فلا يتغير اي هذا .
الافتراق بالواو يعني ليس الحكم المختص بقول ابي حنيفة وبقول
الامامين في هذه المسئلة مبنيا على كون الواو للترتيب عنده و
للمقارنة عندهما بل الترتيب انما نشأ من ذكر الطلقات و
متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة والثاني م
بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكاملة فيتعلق
الثاني بعد تعلق الاول والثالث بواسطتين فاذا تعلقن و،
بهذا الترتيب نزلن كذلك اي بهذا الترتيب عند وجود الشرط لان
الجزاء ينزل على الوجه الذي تعلق به كالجواهر اذا نظمت في سلك
وعقد رأسه ينزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت فلما نزل
الاول قبل الثاني والثالث لم يبق للثاني والثالث محل فيعتبر الاول
ولغا الثاني والثالث هذا تفصيل قوله لان موجب هذا الكلام
الافتراق الخ وقالا موجبه اي موجب هذا الكلام الاجتماع بين
المعطوف والمعطوف عليه من جهة التعليق بالشرط والحاصل ان
المجموع معلق بالشرط مجتمعا وذلك لان قوله وطالق جملة ناقصة

٣ بيان لوجه اتصال الثاني بالشرط ايضا منه

67

ناقصة جزاء بغير ذكر شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط شرطا للثانية
ولما ساوت الثانية والثالثة الاولى في التعليق بالشرط يتعلقن جملة
اذ ليس بين الاجزية ما يوجب صفة الترتيب كما لو كرر الشرط
بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت
طالق فلا يتغير هذا الاجتماع والوقوع جملة بالواو هذا اذا قدم الشرط
اما اذا اخر بان قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق
ان دخلت الدار يقع الثلث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا وجد في
اخر الكلام مغير يتوقف اوله على آخره كما في الاستثناء فتعلق
الاجزية المتوقفة على الشرط دفعة واذا قال لغير الموطوءة انت
طالق وطالق وطالق انما تبين المرأة الغير الموطوءة بطلقة
واحدة هذه المسئلة ايضا توهم ان الواو للترتيب عند علمائنا
والا يقع الثلث فازال الوهم بقوله لان الاول وقع قبل التكلم
اي قبل الفراغ عن التكلم بالثاني فسقطت ولايته اي ولاية الزوج
على التطليق لفوات محل التصرف لانها غير موطوءة فلغا الثاني
والثالث لا لان الواو للترتيب بل لعدم بقاء المحل لان غير الموطوءة
اذا طلقت فلا عدة لها فاذا وقعت التطليقة الاولى لم تقع و
الثانية ولا الثالثة واذا زوج فضولي امتين من رجل بعقد
او بعقدين بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج وهو الرجل
هكذا وضع المسئلة في اصول فخر الاسلام لكن حسن التقييد بقوله
بغير اذن الزوج لا بد ان يقيد بقيد اخر وهو ان يقبل هذا النكاح
فضولي آخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد
طرفي النكاح اي الايجاب والقبول وقيد بعضهم كون نكاح و
الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة في الجامع الكبير ولا حاجة
لنا الى التقييد به اذ البحث الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد
واحد او بعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه

١ اي وان لم يكن للترتيب بل للمقارنة والمعية منه

٢ يعني لا يحتاج الى هذا القيد وعلى تقدير التقييد به لا بد ان الخ منه

٣ بان قال زوجت فلانة من فلان بغير امرهما منه

٤ الايجاب عندهم عبارة عن الكلام المتقدم والقبول
عن الكلام المتأخر قالوا المشتري اذا قال اولا
اشتريت ثم قال البائع بعت كان الاول
ايجابا والثاني قبولا والايجاب هو الاثبات
وانما سمي اول كلام العاقدين لانه يثبت للاخر
خيار القبول فاذا قبل سمي كلامه قبولا كذا في
العناية منه

نظم كثيرا من المسائل في سلك واحد وبعض المسائل يختلف بالعقد
الواحد وبعقدين وان اردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة
الجامع الكبير ثم قال المولى نح اي الامة المزوجة حرة ونح
اي الامة الاخرى كذلك متصلا اي قال ذلك متصلا او مفصولا
بطل نكاح الثانية وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان
لمطلق الجمع لصار كانه قال اعتقهما ويصح نكاحهما فازال
ذلك الوهم بقوله انما بطل نكاح الثانية بعد ثبوت نكاح
الاولى حرة لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف اي التوقف على
اجازة المولى في حق الثانية فلا يلحقه اجازة المولى لانه لا يحل نكاح
الامة على الحرة لقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة فلم يبق الامة
محلا للنكاح ولو اعتق احديهما بعينها اي احدى الامتين اللتين
زوجها فضولي من رجل بغير اذن المولى والزوج جميعا ثم بلغ
المولى النكاح فاجاز نكاح الامة التي لم يعتقها لم يجز نكاح تلك
الامة لان المولى باعتاق احديهما نقض نكاح الاخرى فلا يلحقه
الاجازة ولو اعتقهما بكلام مفصول بان اعتق احديهما فسكت ثم
عتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد واحدة
جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية
وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان
النكاحان في عقد واحد واما اذا كانا في عقدين فان كان
مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقت
الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز
الزوج جاز وبطل نكاح الاخرى لانهما لو ان العقد
واحديهما اي احدى الامتين حرة والاخرى امة توقفا على
اجازة الزوج لانه لا تضايق في التوقف واحدهما لا يملك
الاجازة في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه

[ط] وسياتي منا تفصيل ذلك بقولنا هذا اذا كان النكاحان بعقد واحد الخ منه

[2] بلا توقف على اجازة المولى لسقوط حقه بالاعتاق منه

[3] سواء كان النكاحان بعقد واحد او بعقدين منه

[4] بان قال اجزت نكاحهما منه

[5] بان قال اجزت نكاح هذه وهذه منه

[6] اي اذا اجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد واحدة جاز نكاح المعتقة اولا وبطل نكاح المعتقة ثانيا منه

[7] لان النكاح صادف الرقبة والعتق وقع بعده وبعد اجازة الزوج نكاح احدهما لم يبق توقف على اجازة نكاح الاخرى فبطل لكونه نكاح الامة على الحرة منه

[8] وبخلاف ما اذا كان مولى الامتين اثنين ونكاحهما في عقد واحد منه

68

فانه باعتاق الاولى يصير رادا لنكاح الثانية وان اجازهما جاز نكاح
المعتقة الاولى وبطل نكاح الثانية ثم اعلم ان قول المص متصلا حال
مؤكدة لان قوله هذه حرة وهذه حرة بواو العطف لا يتصور مع
عدم الاتصال وانما ذكر الاتصال لينطبق بما نحن فيه وان كان
الحكم كذلك لو اعتق احديهما وسكت ثم عتق الاخرى اعني بلا اتصال
فبطل نكاح الامة الثانية قبل التكلم بعتقها لزوال محلية توقف
نكاحها على اذن الزوج واذا بطل التوقف لم يمكن تداركه بعتقها
بعد ذلك لان التوقف لا يعود بعد البطلان فالترتيب انما جاء من
تعاقب عتقهما التعاقب لفظية المثبتين له لا من الواو واذا زوج فضولي
رجلا اختين في عقدتين قيد به لانه لو زوجها في عقدة واحدة
لا ينعقد بحلال بغير اذن الزوج وهو الرجل فبلغه اي بلغ خبر
النكاح الزوج فقال اي الزوج اجزت نكاح هذه وهذه
بطلا اي بطل العقدان وهذه المسئلة موهمة ان الواو للمقارنة
فازال هذا الوهم بقوله فيما بعد لان صدر الكلام الخ فعلى هذا المقصود
ههنا ايراد هذه المسئلة فقط واما ما ذكر بقوله اذا اجازهما معا الخ
فنظير للمسئلة المذكورة وليس بمقصود فيما نحن بصدده فلهذا
اورده على طريق التشبيه فقال كما اذا اجازهما معا اي كما بطل
العقدان اذا اجازهما الزوج معا بان قال اجزت نكاحهما
معا وان اجازهما متفرقا بان قال اجزت نكاح هذه ثم
قال بعد زمان اجزت نكاح هذه بطل النكاح الثاني
لئلا يلزم الجمع بين الاختين ولا يبطل نكاحهما معا لعدم ما يدل
على المقارنة فعلم ان الواو في المسئلة المذكورة للمقارنة والا لكان
كما قال متفرقا وقوله لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان
في آخره ما يغير اوله علة لقوله بطلا يعني صدر الكلام وهو قوله اجزت
هذه فقط يقتضي جواز النكاح وفي آخره ما يغيره وهو قوله وهذه

[1] عطف على قوله فايهما اجاز جاز في صورة ما اذا كان المولى متعددا واعتقتا على التعاقب يعني اذا اجاز الزوج نكاحهما جاز نكاح المعتقة الاولى فقط لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة منه

اى واجزت هذه لان جواز النكاح الثانى ينافى جواز النكاح د
الاول للزوم الجمع بين الاختين فبطل النكاحان جميعا وانما صح د
النكاح الاول اذا اجاز هما متفرقا لعدم توقف صدر الكلام على اخره
لحصول الانقطاع بقطعه عن المعطوف وغيره كما فى الشرط والاستثناء
اى كما ان الكلام موقوف على اخره ان وجد الشرط او الاستثناء د
بعده وبطلان العقدين لهذه العلة لان الواو تقتضى المقارنة وهذه
المسئلة اعنى مسئلة الاختين بخلاف مسئلة الامتين فان اخر الكلام
ليس مغيرا للاول فيها لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق
الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام على اخره
وفى مسئلة الاختين اخر الكلام مغير للاول فيتوقف ولما فرغ عن
بيان موضوع الواو واجاب عما يرد عليه شرع فى بيان ما استعملت
فيه مجازا وقد يكون الواو للحال بان تستعار لربط الجملة الحالية
بما قبلها مجازا لاستعمالها فى غير ما وضعت له من حقيقة العطف
ومطلق الجمع كقوله لعبده اد الى الفا وانت حر الجملة الاولى د
فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع
فلا يحسن جعل الواو عاطفة واذا كان الواو للحال والاحوال د
شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء حتى لا يعتق
العبد ولا تقع الحرية الا بالاداء اعترض عليه بانه على تقدير
كون الحال شرطا ينبغى ان يتقدم مضمونه على مضمون العامل
فلا تكون الحرية معلقا بالاداء بل يكون الامر بالعكس وح تلزم
الحرية قبل الاداء كما يلزم طلوع الشمس قبل وجود النهار فى قولك
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اجيب عنه بوجوه الاول
انه من باب القلب فكانه قال كن حرا وانت مؤد الى الفا
فقوله وانت مؤد اى شرط مؤخر وكن حرا جزاؤه فمضمون الشرط
متقدم على مضمون الجزاء فيكون الحرية معلقا بالاداء بلا ريبة

٥ ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان الاصل فى الحال ان يكون شرطا الا انه استعمل ههنا فى الجزاء بقرينة الحال فالشرط هو قوله اد الى الفا فلا اشكال منه

٦ اى يكون الاداء معلقا بالحرية وهو خلاف المقصود منه

٧ فمعنى الكلام ان كنت حرا اد الى الفا وهو خلاف المقصود منه

ريبة واورد على هذا الجواب ان القلب لا يقع الا فى الكلام المهرة د
المتقنين وهذا الكلام يصدر من غيرهم الثانى انها حال مقدرة اى اد الفا
مقدرا الحرية فى حال الاداء الثالث ان الجملة الحالية قائمة مقام
جواب الامر مجرد اصطلاح من عنده فلا يلتفت اليه فلو كان معنى
الكلام اد الى الفا تصر حرا لم يبق الواو للحال وكلامنا فيها الرابع ان
الحرية حال للاداء والحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف د
فالحرية متأخرة عن الاداء وقد يكون الواو لعطف الجملة على الجملة
فلا يجب به اى بهذا العطف المشاركة فى الخبر كقوله هذه طالق
ثلاثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة لان الشركة معدومة
لانها فى الخبر انما كانت لافتقار الثانية لكونها ناقصة واذا كانت
تامة فقد ذهب دليل الشركة وكذا فى قولها اى قول الزوجة
للزوج طلقنى ولك الف وهذا الواو لعطف الجملة حتى لا يجب
على المرأة شئ اذا طلقها عند ابى حنيفة رحمه الله لان الواو د
للعطف حقيقة والحمل عليها متعين حتى يقوم دليل يعارضها فيكون
وعدا كما سيجئ والمواعيد غير لازمة ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون
دليلا معارضا لهذا الحمل لان معنى المعاوضة فى الطلاق زائد اذ
الاصل فى الطلاق ان يكون بغير عوض وقالا انها اى الواو فى
القول للحال فيصير قوله ولك الف شرطا وبدلا يعنى يصير وجوب
الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه بدلالة حال المعاوضة
والخلع عقد معاوضة فصار كانها قالت طلقنى فى حال كون الالف
على فلما قال طلقت كان تقديره الطلاق بذلك الشرط فيجب الالف
حينئذ والفاء للوصل والتعقيب فلفظ الوصل اشارة الى انه
ليس للتراخى ولفظ التعقيب اشارة الى انه ليس للمقارنة فيكون
موجبه وجود الثانى بعد الاول بغير مهلة فيراخى المعطوف د
بالفاء عن المعطوف عليه بزمان وان لطف اى وان قل ذلك

٦ وفيه انه ليس بحاسم لمادة الاشكال لانه لا يصح تعليق الحرية بالاداء حين كون الحال شرطا وان لم يتقدم على الاداء والكلام فى تصحيح ذلك التعليق لانه المقصود من الكلام فافهم منه

٧ وقد يدخل الفاء على ما لم يتراخ عن المعطوف عليه كقولك مطرت السماء فخرج نبات الارض باعتبار عدم تخلل شئ اخر بينهما فكانه لم يتراخ عنه منه

الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا واذا قال
لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار الاخرى فانت طالق
فالشرط في وقوع الطلاق ان تدخل المرأة الدار الثانية بعد
الاولى بلا تراخ ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم
تطلق وتستعمل الفاء في احكام العلل وهي المعلولات وهذا الاستعمال
هذا الاستعمال اصل لان وجود المعلول متأخر عن وجود العلة ومتعقب
وهو معنى الفاء فاذا قال البايع بعت منك هذا العبد بكذا
وقال الاخر اي المشتري فهو حر انه اي قول الاخر قبول للبيع
كانه قال قبلت فهو حر فيعتق لانه ذكر الحرية بالفاء عقيب الايجاب
وهي للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول
بطريق الاقتضاء فيثبت القبول اقتضاء تصحيحا لكلام العاقل
ويصير كانه قال ان قبلت فهو حر ولو قال وهو حر لا يكون قبولا
للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملا لان
يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب فيكون ردا ان يكون
انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت بالشك وتدخل الفاء
على العلل قد عرفت ان تدخل الفاء على الاحكام ولا تدخل على العلة
الا انها تدخل على العلة على خلاف الاصل لكن لا مطلقا بل اذا كانت
العلل مما تدوم لانها اذا كانت دائمة كانت في حال الدوام
متراخية من ابتداء الحكم كما يقال لمن هو في ضيق عند ظهور اثار
الفرج ابشر فقد اتاك الغوث اي المغيث باعتبار ان الغوث بعد
ابتداء الابشار باق دائم انه يدوم في الغالب لان الاصل في كل
ثابت دوامه لان العدم عارض وللغالب حكم المحقق في ابتناء الحكم
عليه والحاصل ان شرط دخول الفاء على العلة دوامها ليتحقق
الترتيب الذي هو مقتضى الفاء فيجوز ان يكون الشيء علة في ابتداء
وجوده وان لم يكن علة باعتبار وجوده الدائم كالغوث فان

بل الغوث في ابتداء وجوده علة للابشار منه

اشارة الى ما اورده ابن ملك بقوله ولقائل ان يقول الخ منه

فان الغوث الدائم ليس بعلة للابشار لا الغوث الدائم لان الابشار
لا يدوم خذ هذا ودع عنك ما قيل كقوله اي قول المولى لعبده اد
الي الفا فانت حر اي اد الي الفا لانك حر اشار بالتفسير الى
انها تعليلية وقوله فيعتق للحال اي بدون تأخير الى الاداء
تفريع للتفسير يعني انما يعتق العبد في الحال لان معناه لانك
حر والعتق دائم فاشبه المتراخي ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا
للامر لان جواب الامر لا يكون الا الفعل المضارع لان الامر انما
يستحق الجواب بتقدير ان الشرطية وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى
المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل اذا
كانت ملفوظة واما اذا كانت مقدرة فلا تجعلهما بمعناه كما
تقول ان تأتني اكرمتك بمعنى اكرمك ولا تقول ائتني اكرمتك
بل يجب ان يقال ائتني اكرمك فكذا في الجملة الاسمية تقول ان
تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي
بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل بالطريق
الاولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول
الماضي قريب اليه بالنسبة اليها لاشتراكهما في كونهما فعلا
ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية
بالطريق الاولى كذا في التوضيح وتستعار الفاء بمعنى الواو
فتكون لمطلق الجمع من غير تعقيب كما في قوله له علي درهم فدرهم
لزمه اي المقر درهمان لانه لا معنى للترتيب بين الدرهمين
اذ لا ترتيب في العين بل الترتيب انما يكون في الفعل والدراهم
في الذمة في حكم العين فجعل الفاء بمعنى الواو حتى يلزمه درهمان وقد
يقال ان الترتيب لم يصح بين الواجبين ولكن يصح بين الوجوبين
بان يكون وجوب درهم متأخرا عن وجوب درهم اخر فيحمل الفاء
هنا على الترتيب بين الوجوبين لتكون على حقيقتها ولا حاجة الى

سلب الحقيقة وجعله مجازا عن الواو وقال الش فعلى لزمه درهم واحد
لانه لما تعذر الحقيقة وهو الترتيب ولم يكن صرفه الى الترتيب
فى الوجوب لان وجوب الثانى بعد الاول متصلا به لا يتصور ه
اذ لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول فينفصل ه
لا محالة حمل على ان يكون الثانى كلاما مبتدا لتأكيد الاول
كانه قال درهم فهو درهم قلنا ان فيما قاله الش فعلى ترك
حقيقة الفاء من كل وجه وفيما قلنا ط وان بطل التعقيب بقى معنى
العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من الاهدار ه

اى من انه استعير بمعنى الواو واما ما ذكره بقوله وقد يقال انه فرد عليه ما قاله الش فعلى كما لا يخفى منه

وثم للتراخى اى للدلالة على المهلة بين المعطوف والمعطوف
عليه ولهذا جاز ان يقال ضربت زيدا ثم عمرا بشهر ولا يصح
ذلك بالفاء بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف وابتداء المعطوف
يعنى بمنزلة الاستيناف بالمعطوف بعد السكوت على المعطوف
عليه فيكون التراخى من حيث التكلم والحكم هذا عند ابى حنيفة رحمه
وعندهما التراخى فى الحكم مع الوصل فى التكلم لمراعات معنى
العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال والتكلم متصل
حقيقة فكيف يجعل منفصلا فيبقى الاتصال لفظا لمراعات حق ه
ولاحد ان يقول فى تأييد قول ابى حنيفة رحمه الله ان التراخى ه *العطف صح*
فى الحكم يستلزم التراخى فى التكلم ولو تقديرا والانفصال التقديرى
يا فى العطف حتى اذا قال هذا بيان ثمرة الخلاف لغير المدخول بها
انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول فى الحال
ولا يتوقف على وجود الشرط اصلا لعدم تعلقه به كانه قال انت طالق
وسكت ثم قال انت طالق لان التراخى عنده فى التكلم ويلغو ما بعده
اى ما بعد الاول من الثانى والثالث لعدم المحل لانها بانت لا
الى عدة لكونها غير مدخول ولا يتوقف صدر الكلام على آخره وان
وجد المغير اعنى الشرط لان شرط التوقف اتصال الكلام اوله

اوله بآخره ولم يوجد بسبب ثم ولو قدم الشرط وقال ان دخلت ه
الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط .
لقربه منه فيتوقف على وجوده ولا يقع فى الحال ووقع الثانى .
فى الحال ولا يتوقف على وجود الشرط لعدم تعلقه به كانه قال .
ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ه
ولغا الثالث لعدم المحل لانها بانت من غير عدة وفائدة تعليق
الاول بالشرط مع وقوع الطلاق بالثانى من غير احتياج اليه
فى الوقوع انه ان نكحها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق لبقاء التعليق
قيد بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول بها فقدم الجزاء فعنده
يقع الاول والثانى فى الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت
ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلقتان ويتعلق الثالث
بالشرط لقربه منه وان قدم الشرط تعلق الاول به لقربه ووقع الثانى
والثالث فى الحال لعدم تعلقهما به ووجود المحل لكونها مدخولا بها ه
وقالا يتعلقن الثلث بالشرط جميعا يعنى يتعلق الكلام فى المدخول بها
وفى غير مدخول بها وفيما قدم الشرط او اخره وينزلن على الترتيب
عند وجود الشرط لوجود معنى التراخى الا انه اذا كانت مدخولا بها
تطلق ثلث والا تطلق واحدة ويلغو ما بعده لعدم المحل فعلى
قولهما لا يقع شئ من الطلاق فى صورة من الصور المذكورة قبل
وجود الشرط وعلى قوله يقع الاول قبل وجوده فى صورة تقديم
الجزاء ويقع الثانى قبله ايضا فى صورة تقديم الشرط فهذا ثمرة
الخلاف وفى قوله عليه الصلوة والسلام من حلف على يمين ورأى
غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير وتعجيل
الكفارة بالمال ٩ قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الش فعلى يجوز محتجا
بهذا الحديث ولكنا نقول استعير ثم بمعنى الواو فى هذا الحديث
عملا بالرواية الاخرى فيه وهى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم فليأت

٩ بكذا قيده بالمال لان الخلاف واما بالصوم فلا يجوز تقديمه على الحنث بالاتفاق منه

بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه فان الاتيان بالذي هو خير مقدم
في هذه الرواية وهي تمنع حمل ثم على الحقيقة في الرواية الاولى فيحمل
على الواو واجراء للامر على الحقيقة يعني الامر بالتكفير والامر حقيقة
في الايجاب ومجاز في غيره كما مر والكفارة واجبة بعد الحنث ح
بالاجماع واما التكفير بالمال قبل الحنث فغير واجب اجماعا وانما
الخلاف في الجواز فلو استعير بمعنى الواو لبقي الامر بالتكفير على الحقيقة
كما في الرواية الاخرى والا فلا والحمل على الحقيقة ارجح واولى
فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الامر وترك العمل بحقيقة ثم
وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك بحقيقة الامر فلم يرجح ما ذكرتم قلنا
اجيب عنه بوجهين الاول ان ما ذكرنا من الرواية مشهورة
والمشهور اولى والثاني ان فيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد
وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين وهما
حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل
الحنث لا يجوز بالاجماع وانما جعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو
اقرب اليه لان الفاء توجب الترتيب فلا يحصل الغرض وعلى تقدير
كونه بمعنى الواو لا نعمل بمطلق العطف حتى يجوز التكفير كيف
ما كان لانه لا يبقى الامر على حقيقته ففات المقصود وبل لاثبات
ما بعده والاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه
من غير تعرض لاثباته ونفيه والضميران راجعان الى بل على سبيل
التدارك للغلط تقول جاءني زيد بل عمرو واثبت المجيء اولا
لزيد ثم اعرضت عنه واثبته لعمرو وقد تدخل عليه كلمة لا لتأكيد النفي
الذي تضمنه بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو وانما يصح الاضراب
اذا كان الصدر مما يحتمله بان كان اخبارا وان كان لا يحتمله بان
كان انشاء صار للعطف المحض اشار اليه بقوله فتطلق ثنتين اذا
قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لا يملك

٤ الاخرى وهي مطلق باجراء الامر على حقيقته

٤ اي باطلاق فليكفر لانه على حقيقته تقتضي جواز التكفير قبل الحنث سواء كان بالمال او الصوم على تقدير العمل بحقيقة ثم وترك العمل بحقيقة الامر في الرواية الاولى مع ان ثم فيها لم يجوز تقديم التكفير بالصوم على الحنث بل عدم جوازه متفق عليه فلم يعمل باطلاق قوله فليكفر بل ذكر المطلق واراد المقيد فترك من وجهين وانما ترك العمل بحقيقة ثم فقط وعملنا بحقيقة الامر والاطلاق لان التكفير مطلقا جائز بعد الحنث منه

ابطال الاول وهو الطلقة الواحدة لان الطلاق لا يقبل
الفسخ فيقعان اي الثنتان ايضا بخلاف قوله له علي الف
درهم بل الفان فانه يلزمه الفان استحسانا عند علمائنا
الثلثة وعند زفر يلزمه ثلثة آلاف قياسا على الطلاق
ووجه الاستحسان ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار
اخبار يحتمله لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء
لا يحتمل الكذب فضلا عن ان يحتمل تدارك الكذب وقيد المرأة
بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل
ثنتين يقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا اذا انجز
وقوع الطلاق واما اذا علق وقال ان دخلت الدار فانت
طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلث عند وجود الشرط ولو قال و
وثنتين بالواو يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه
التقرير فلما وقع الاول وبانت انتفى المحلية لكونها غير موطوءة
وبل للعطف على وجه الابطال وكان من قضيته اتصاله بذلك
الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه
ذلك لانه يمين لا يصح الرجوع عنه ولكن في وسعه اثبات الثاني
بشرط على حدة لانه لم ينتف المحل بعد فيثبت ما في وسعه فصار
كانه قال بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار كلامه
بمنزلة يمينين وليست احديهما اولى من الاخرى فوقعتا جميعا
ولكن للاستدراك اي لازالة الوهم الناشي من الكلام ح
كقولك ما رأيت زيدا لكن عمرا فلما قلت ما رأيت زيدا توهم
ان عمرا غير مرئي بناء على مخالطة وملابسة بينهما فازلت بلكن
هذا الوهم بعد النفي هكذا في اكثر النسخ وفي بعضها بعد النفي خاصة
ومعنى التخصيص يفهم من النسخة الاولى التزاما قال بعض الشارحين
كونها للاستدراك بعد النفي خاصة اذا عطف مفرد على مفرد كما

٧ اي ما قلنا من انه لو قال لغير الموطوءة انت طالق الخ يقع واحدة اذا انجز وقوع الطلاق اه منه

٣ وليس في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة لانه للعطف على وجه التقرير لا على وجه الابطال منه

٦ المخففة لانها هي المعدودة من حروف العطف واما المشددة فهي من حروف المشبهة بالفعل كذا قيل وقال بعض الشارحين يطلق لكن فيشمل الثقيلة والخفيفة كما صرح به في التلويح منه

في المثال المذكور اما اذا عطف جملة على جملة يقع لكن بعد النفي
والاثبات كبل غير ان العطف به يعني لكن للعطف بطريق
الاستدراك بعد النفي لكن العطف بهذا الطريق انما يصح
عند اتساق الكلام اي انتظامه وذلك انما يتحقق بشيئين
الاول ان يكون المعطوف متصلا بالمعطوف عليه غير منفصل عنه
بان تكلم بالمعطوف بعد مهلة ليتحقق العطف والثاني ان
يكون محل الاثبات كعمرو في المثال السابق غير محل النفي كزيد فيه
ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض اخر الكلام اوله والا فهو مستانف
اي وان لم يثبت الاتساق لا يصح الاستدراك فيكون كلاما
مستانفا مقطوعا عن الاول وذلك اي عدم ثبوت الاتساق
بفوات احد المعنيين او بفواتهما معا والمص رحمه الله ذكر فيما بعد
مثال فوات المعنى الثاني وترك مثال فوات المعنى الاول
فنقول مثاله عمرو قال هذا العبد الذي في يدي لزيد فقال زيد
ما كان لي قط ولكنه لبكر فان وصل قوله ولكنه لبكر بقوله ما كان
لي قط يكون الكلام متسقا فيجعل النفي متعلقا باثبات العبد
لبكر على معنى تحويل الملك من المقر له الاول وهو زيد الى المقر له
الثاني وهو بكر ويكون قوله ولكن البكر بيانا بانه نفي العبد
عن نفسه الى الثاني لا انه نفي نفيا مطلقا وان فصل قوله ولكنه
لبكر بان قاله بعد مهلة كان قوله ما كان لي قط منقطعا عنه
قوله لكنه لبكر ردا للاقرار ونفيا للملك عن نفسه مطلقا من غير
تحويل الى المقر له الثاني فلا يتسق الكلام فرجع العبد الى المقر
وهو عمرو ولا ينفع قوله بعد ذلك بمهلة ولكنه لبكر لانه يكون
شهادة فرد لفوات شاهد اخر وهو اتصاله بما قبله وبشهادة
الفرد لا يثبت الملك فان قلت متى نفى الملك عن نفسه بقوله
ما كان لي قط يثبت الحكم وهو الملك للمقر وهو عمرو فيكون قوله لكنه

لكنه لبكر اقرارا بملك الغير لاخر فلا يكون العبد للمقر له الثاني وان كان
متصلا لان الاقرار بملك الغير لاخر لا يصح قلنا ان قوله لكنه لبكر بيان
مغير لذلك النفي لان الظاهر من ذلك النفي انه تكذيب لاقراره
ورد الملك الى المقر وان كان محتملا لان يكون نفيا للملك عن نفسه
واثباته لبكر فقوله لكنه لبكر يخصص النفي بهذا الاحتمال ويسقط
الاول فيكون مغيرا للنفي واذا وجد في اخر الكلام مغير يتوقف
الحكم في صدر الكلام على الاخر فيثبت حكمهما لا انه يثبت الحكم وهو
الملك في الصدر ثم يثبت حكم الاخر فلا يكون اقرارا بملك الغير لاخر
ومثال فوات المعنى الثاني قوله كالامة اذا تزوجت بغير اذن
مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة
وخمسين ان هذا فسخ للنكاح ويكون باطلا وجعل لكن فيه
مبتدأ اي جعل لكن لابتداء النكاح بعد الانفساخ لا للعطف
لان هذا اي ما قاله المولى نفي فعل اي نفي الاجازة بقوله
لا اجيزه واثباته اي اثبات الفعل بعينه اي لا اثبات فعل
مغاير لذلك الفعل فيكونان متضادين في محل واحد وشرط
صحته ان يكون محل الاثبات غير محل النفي كما سبق فلم يكن
الكلام متسقا اي لم يصلح ما بعد لكن لان يكون تداركا لما قبلها
لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثبات الاجازة
بمائة او مائتين فلا يتحقق العطف به ولو قال لا اجيزه بمائة لكن
اجيزه بمائتين لكان التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح فصح
العطف به لا يقال اليس ذلك نفي فعل واثباته بعينه لان
النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخمسين لانا نقول ان المغايرة
منتفية لان المال تبع في النكاح لجواز العقد لا على مال وبنفي
المال بان نكح على خمر او خنزير او ميتة بخلاف ما اذا قال
لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين فان فيه تصريحا بانه لم ينف

حيث قال لا اجيز النكاح ولم يقل لا اجيزه بمائة

اصل النكاح فتدبر واو لاحد الامرين المذكورين فان كانا مفردين
يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون
احدهما وقيل انها للشك فى الخبر فاذا قلت رأيت زيدا او عمرا اخبرت
عن رؤية كل منهما على سبيل الشك وانك لم ترهما جميعا وانما
رأيت احدهما ولكن شككت فى معرفة ذلك حتى احتمل كل واحد منهما
ان يكون هو المرئى وان لا يكون وفى الانشاء للتخيير او الاباحة لان
الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشئ وذلك انما يكون فى الاخبار
دون الانشاء لانه لاثبات الحكم ابتداء قال بعضهم كون او لاحد الامرين
اولى من كونها للشك لان مواضع استعمالها وهى الانشائيات
والاخباريات لا تخلو عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثانى الا فى الخبر
وقوله اى قول المولى لعبديه هذا حر او هذا كقوله اى كقول المولى
احدكما حر وهذا الكلام يعنى قوله هذا حر او هذا انشاء واثبات
للحرية المعدومة يحتمل الخبر اى يصلح بصيغته ووضعه الاصلى
ان يكون خبرا عن حرية سابقة فاذا لم توجد حرية سابقة جعل
انشاء احترازا عن الكذب فصار انشاء شرعا واخبارا حقيقة
فاوجب التخيير لكونها انشاء شرعا يعنى من حيث انه انشاء شرعا
اوجب اختيار العتق للمولى بان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق
فى ايهما شاء ومن حيث انه اخبار لغة اوجب الشك ويكون اخبارا
بالمجهول فعلى المولى ان يظهر ما فى الواقع واليه اشار بقوله على
احتمال انه اى اختيار المولى ايقاع العتق فى ايهما شاء بيان
اى تعيين واظهار لما فى الواقع يعنى ليس للمولى ان يعين العتق
فى ايهما شاء بل الواجب عليه ان يعين العتق فى الذى اوقعه بقوله
هذا حر او هذا وجعل البيان والتعيين فى احدهما انشاء من وجه
اى من حيث انه انشاء العتق فى هذه الحالة نظرا الى الظاهر حتى شرط
قيام المحل حالة البيان فانه لو مات احد العبدين لا يملك تعيين

تعيين الميت للعتق لان قيام المحل شرط لانشاء العتق فيتعين الحى
للعتق ولو كان بيانا واظهارا من وجه اى من حيث انه يظهر
ما فى الواقع من عتق احدهما فيجبر على البيان لو كانا حيين ولو كان
انشاء محضا لم يجبر اذ المرء لا يجبر على انشاء العتق فاذا اجتمع
فى البيان جهتان عمل بهما فى الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء
فى موضع التهمة كما اذا مات احدهما فلا يصح تعيين الميت للعتق
وجهة الاظهار فى غير موضع التهمة كما اذا كانا حيين فاجبر عليه واذا
دخلت كلمة او فى الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا
ببيع هذا العبد يصح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما
وايهما باع العبد صح ولا يشترط اجتماعهما على البيع لان التوكيل
انشاء واو فى موضع الانشاء للتخيير وهو لا يقتضى الاجتماع
بخلاف البيع اى لا يصح البيع اذا دخلت فى المبيع او الثمن بان
فكذا اذا دخلت فيهما بالطريق الاولى منه
قال بعتك هذا او هذا او قال بعتك هذا بعشرة او عشرين يفسد
البيع للجهالة الواقعة فى المبيع او الثمن ومن له الخيار غير معلوم
وبخلاف الاجارة اى لا تصح الاجارة كالبيع اذا دخلت
فى المعقود عليه اى المستأجر او المعقود به اى الاجرة بان
قال اجرت اليوم هذا او هذا او قال اجرت اليوم هذا بدرهم
او بدرهمين وان كان كل من البيع والاجارة انشاء وكلمة او فيه
مرتبط بقوله بخلاف البيع والاجارة منه
للتخيير الذى لا يقتضى الاحتمال لكنهما لا يصحان على هذا التقدير
لما ستفصله ففى فصل المبيع المستأجر لا يصح اذا لم يكن من له
الخيار من البايع او المشترى معلوما ومتعينا لانه يبقى المعقود عليه
مجهولا جهالة تفضى الى النزاع واما اذا كان من له الخيار
معلوما فى اثنين او ثلثة كما اذا قال بعت هذا او ذاك او اجرت
هذا او ذاك على انك بالخيار او على انى بالخيار فى تعيين احدهما
فيصح العقد استحسانا لانه بعد تعيين من له الخيار لا تفضى الى

المنازعة وفي فصل الثمن والاجرة لا يصح اصلا سواء كان من له الخيار
معلوما اولا اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه لو كان من له الخيار
معلوما في فصل الثمن مثلا بان قال بعت منك هذا الثوب بعشرة
دراهم او بدينار على ان اخذ منك ايهما شئت او على ان يؤدي
الي ايهما شئت لا يصح البيع لان جوازه ثبت الحاقا بشرط
الخيار كما سيجيء وخيار الشرط انما يثبت في المبيع دون الثمن
وكذا حكم الاجرة في الاجارة الا ان يكون من له الخيار من البايع
والمشتري في البيع والاجارة معلوما بان قال البايع للمشتري
بعت منك احد هذين او احد هذه الثلثة على انك بالخيار
في تعيين احدهما والحال ان خيار التعيين في اثنين او ثلثة هذا
استثناء من قوله بخلاف البيع والاجارة يعني ان البيع والاجارة
لا يكون صحيحا الا اذا كان من له خيار التعيين معلوما ومتعينا وكان
عدد المخير به اثنين او ثلثة وهذا الاستثناء راجع الى فصل المبيع
والمستاجر فقط دون فصل الثمن والاجرة كما بيناه آنفا فلا تغفل
فيصح استحسانا لا قياسا وجه الاستحسان انه اذا كان من له
الخيار معلوما ومتعينا يكون له ولاية التعيين فترتفع الجهالة
المفضية الى النزاع وعند زفر والشافعي لا يجوز العقد وهو
القياس لجهالة المبيع ولما كان خيار الشرط جائزا في ثلثة ايام
فقط الحق محل الخيار من المبيع والمستاجر به ولم يجز اذا كان
المبيع اكثر من ثلثة حملا للمحل على الزمان في خيار الشرط فان
قلت المعلق فيما فيه شرط الخيار هو الحكم وهو الملك وفي خيار
التعيين هو العقد والتاثير في العقد اقوى من التاثير في الحكم فكيف
يجوز الحاق الاقوى بالاضعف والقياس العكس قلنا لما كان
المقصود بالعقد هو الحكم والعقد وسيلة اليه استويا في جواز الالحاق
لا يقال فعلى تقدير حمل المحل على الزمان كان الواجب ان يجوز

ح: لانه سبب والحكم مسبب والتاثير في السبب اقوى منه

الخيار اذا كان عدد المخير فيه من المبيع والمستاجر زائدا على ثلثة
عندهما كما في شرط الخيار فانه يجوز عندهما في الاكثر من ثلثة ايام
على ما بين في كتب الفقه لانا نقول شرط الخيار فوق الثلثة ثبت
بالاثر وهو ان ابن عمر رضي الله تعالى عنه اجاز الخيار الى شهر لا بالعقل
فلا يجوز الالحاق به وفي المهر كذلك عندهما ان صح التخيير يعني المهر
كالتوكيل يصح مع او ان صح التخيير بان كان مفيدا لاختلاف
المالين حلولا واجلا مع اختلافهما قدرا كقوله زوجتك على الف
حالة او على الفين الى سنة او جنسا مع ذلك كقوله زوجتك
على الف درهم او مائة دينار فيثبت الخيار للزوج فيعطي ايهما
شاء وفي النقدين يجب الاقل عندهما بان قال زوجتك
على الف او على الفين يعني ان لم يكن التخيير مفيدا لا التخيير بل تعين
الاقل ان كان احدهما اقل كالاقرار والوصية والخلع والعتق
فالنقدان مثال لا قيد وانما لم يكن للتخيير اذ لا فائدة في التخيير
بين القليل والكثير في جنس واحد وانما وجب الاقل لانه المتيقن
ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لم يسم المهر فيه و
وبالتخيير لا ينعدم التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب نصف
الاقل اتفاقا وعنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله يجب مهر المثل
في هذه المسائل التي كان التخيير في بعضها مفيدا وفي بعضها لا لانه
هو الواجب الاصلي في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية
معلومة وههنا مجهولة بادخال كلمة او فيصار اليه ثم عنده في مسئلة
الالف الحالة والالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر
فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء
وفي الكفارة ككفارة اليمين الواجبة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة
مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكفارة
الحلق الواجبة بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك

ط: فيقتصر على مورد الاثر ولا يجوز الالحاق به فان هو القياس ومن شرائطه ان لا يكون حكم الاصل معدولا عن القياس بان لا يدرك العقل علته وحكمته كاعداد الركعات وههنا لم يدرك العقل علته وحكمته فلا يجوز القياس والالحاق منه

١: فان المالين لما اختلفا قدرا وهو ظاهر ووصفا وهو كون احدهما موصوفا بالحلول والآخر بضده كان للتخيير فائدة فاعتبر فيعطي الزوج اي المهرين شاء لان العمل بالموجب واجب مهما امكن وقد وجد كذا في العناية منه

٢: فان الحكم كذلك فيما اذا اختلف المالان حلولا واجلا واتفقا قدرا وكذا اذا اختلفا جنسا واتفقا قدرا منه

٣: مع عدم الاختلاف بالحلول والاجل او بالجنس منه

٤: اي المرأة التي صارت مهرها مسماة باو منه

٥: لا نصف مهر المثل وان وجب مهر المثل عند ابي حنيفة رحمه الله لو طلقها بعد الدخول منه

٦: فائدته تظهر اذا كان مهرها اكثر من الفين واما اذا كان مساويا لهما فلا منه

وكفارة جزاء الصيد الواجبة بقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل
ما قتل من النعم الاية يجب احد الاشياء عندنا فيكون المكلف مخيرا
بأداء واحد من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو ادى الكل
لا يقع عن الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل
يعاقب على واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة لان الغرض سقط
بالادنى والفرق بين التخيير والاباحة ان الاول عبارة عن منع
الجمع والثاني عبارة عن منع الخلو كذا في التوضيح خلافا للبعض و
هم العراقيون والمعتزلة فان الكل من هذه الاشياء واجب
عليه عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب
باقيها واذا ادى الكل يثاب على كل واحد منها واذا ترك الكل
يعاقب على كل واحد واستدلوا على ذلك بانه لو كان الواجب
واحدا لا بعينه لكان تكليفا بالمجهول وهو تكليف بما ليس
في الوسع وهو باطل قلنا لا نم انه تكليف بما ليس في الوسع لانه
باختيار المكلف وشروعه يصير معلوما كما اذا قال اعتق عبدا
من عبيدي مع ان كلمة او لايجاب واحد لا بعينه ولا يفهم منه
ايجاب الجمع وفي قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم
وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض للتخيير اي لتخيير الامام بين
كل نوع عند مالك لان موجب كلمة او التخيير والكلام محمول على
حقيقته حتى يقوم دليل المجاز فخير الامام في جزاء قطاع الطريق
بين القتل والصلب وبين قطع الايدي والارجل من خلاف
وعندنا كلمة او في هذه الاية للترتيب على حسب اجرامهم فيكون
بمعنى بل كما في قوله تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة اي بل يصلبوا
اذا انفقت المحاربة اي محاربة قطاع الطريق بقتل النفس واخذ
المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط ولم يقتلوا بل ينفوا من

من الارض والنفي هو الحبس الدائم كما في التوضيح اي يحبسوا حتى يتوبوا
اذا خوفوا الطريق فقط ولم يقتلوا ولم يأخذوا المال وتلك الجنايات
معلومة عادة ويقوي مذهبنا ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم
البعض الى البعض وانواع الجناية متفاوتة في الغلظ وكذا الاجزية
ويستحيل ان يعاقب باخف انواع الاجزية عند غلظ الجناية و
باغلظها عند خفتها على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المنوال
وان اخذ وقتل وعند ابي حنيفة رحمه الله ان شاء قطع ثم قتل
او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية يحتمل الاتحاد و
التعدد وقالا لكون او لاحد الامرين لا على التعيين اذا قال
لعبده ودابته هذا او هذا انه باطل لا يثبت به شيء من العتق لانه
اي الواحد الثابت ههنا لان او وضعت لاحد الشيئين و
اسم لاحدهما غير عين اي غير معين يعني او وضع لاحد الشيئين
والاحد الذي يصدق على العبد والدابة اعم من كل منهما على التعيين
والاعم يجب صدقه على الاخص كالانسان فانه يصدق على
زيد وعمرو وبكر وغيرهم وكذا الواحد الغير المعين في مسئلتنا يصدق
على كل من العبد والدابة على سبيل البدل وذلك اي ذلك
الواحد الاعم غير محل للعتق اي غير صالح له لصدقه على الدابة و
انما يصلح له الواحد المعين وهو العبد وفيه بحث لان ايجاب
العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على مفهوم
العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر
هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما لان الباطل
لا حكم له وفي المبسوط يعتق كذا في التلويح وعنده هو اي
الواحد الاعم كذلك اي غير محل للعتق يعني انها لاحد الشيئين
غير عين وان غير المعين ليس بمحل له على احتمال التعيين حتى لو كانا
عبدين لتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى لزمه

وهو العبد والدابة ولا شك ان احدهما صالح
للعتق وهو العبد فافهم منه

اى المولى التعيين فى مسئلة العبدين اى لو قال هذا حر او هذا اجيز
عليه تعيين احدهما ولو لم يكن كلامه محتملا للتعيين لما اجبر عليه والعمل
بالمحتمل الذى هو المجاز اولى من الاهدار عند تعذر العمل بالحقيقة كما
فى قوله للاكبر سنا منه هذا ابنى كما عرفت والحاصل ان الكلام فى
مسئلة العبدين جار على حقيقته لعدم الصارف وفى هذه المسئلة
مصروف عن حقيقته وهو الواحد الاعم لوجود الصارف وهو عدم
صلاحية الدابة للحكم الى مجازه وهو الواحد المعين اذ العمل بالمجاز و
المحتمل اولى من الاهدار صونا للكلام العاقل عن اللغو فجعل باوضع
لحقيقته اى لحقيقة او وهو احدهما غير معين مجازا عما يحتمله اى
لما يحتمله وهو المعين فعن بمعنى اللام لان ما بعد عن هو المعنى و
الحقيقى وما بعد اللام هو المعنى المجازى وان استحالت حقيقته
اى حقيقة او اى تعذر العمل بحقيقته فيلغو ذكر ما ضم الى العبد
وكانه قال هذا حر وسكت لان ذلك لا يضره لان المجاز و
خلف عن الحقيقة فى حق التكلم عنده والتكلم بالحقيقة ههنا و
صحيح بحسب العربية فيصح المجاز وان استحال الحكم وهما انكران
الاستعارة عند استحالة الحكم لانهما يقولان المجاز خلف
عن الحقيقة فى الحكم كما تقرر فى مسئلة هذا ابنى للاكبر سنا منه
فبطل المجاز ههنا ايضا عندهما وتستعار كلمة او للعموم و
لمناسبة بين مفهومها وبين العموم فى عدم التخصيص بواحد معين
فلا يكون ح للتخيير فيصير بمعنى واو العطف من حيث ان كلا
من الامرين مراد كما فى واو العطف لا عينه من حيث ان كلا منهما
مراد على الانفراد وفى واو العطف على سبيل الاجتماع وذلك
اى استعارتها بمعناها اذا كانت كلمة او فى موضع النفى او فى
موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما
يحنث ايهما كلم لان النكرة فى موضع النفى تعم ويكون كل واحد

١ وهو صريح فى انها مجاز للعموم فيهما قال فى التحرير
انه غير صحيح للاباحة فيهما اذ هى بمعنى فالحق
انه حقيقة ايضا لانها لاحد الامرين
من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا
يتصور الا بانتفاء المجموع

٢ لانها ليست بمعنى الواو حتى يستلزم الاجتماع

واحد منهما مقصودا بالنفى بخلاف الواو حيث لا يحنث الا بتكلمهما على
سبيل الاجتماع لانه للعطف على سبيل الجمع ولا يحنث الا بفعل المجموع
الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا
واكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما فى النفى اى لا
يفعل شيئا منهما لا ان هذا ولا ذاك اذ ليس لاجتماعهما تاثير فى المنع
لان كلا منهما محرم فى الشرع بخلاف قوله لا يتناول السمك واللبن
فههنا للاجتماع تاثير فى المنع فان تناول احدهما لا يحنث ولو كلمهما
لم يحنث الا مرة يعنى اذا كلم احدهما يحنث لكن لو كلمهما لم يحنث
الا مرة لكونها بمعنى الواو ولان اليمين واحدة وكونه منعا عن كلام
كل واحد منهما لا يوجب كونه يمينين فلما كان اليمين واحدا لا يكون
الحنث الا مرة واحدة والمسئلة المذكورة مثال للنفى واما مثال
الاباحة فاشار اليه بقوله ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا
فله ان يكلمهما من غير حنث لان قوله الا فلانا استثناء من الحظر
والاستثناء من الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد فتكون
من دلائل العموم فكلمة او بمنزلة واو العطف الا انها تفارق
الواو فى انه لو جالس واحدا من الفريقين فى قوله جالس الفقهاء
او المحدثين كان جائزا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز
الا ان يجالسهما معا فصار او يفيد اباحة الجمع والواو يوجبه
وانما لم يحمل كلمة او ههنا على حقيقتها وهى احد الامرين وصير الى المجاز
لمانع وهو خلو الاستثناء عن معناه لو حمل عليها لان معناه
ح لا يكلم احد هذين الشخصين فايهما كلم يحنث لانه حرم على نفسه
كلام جميع الناس الا كلام شخص غير معين منهما فايهما كلم فهو معين
فيكون حراما فيلغو معنى الاستثناء وتستعار كلمة او بمعنى حتى
او تستعار بمعنى الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام
بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او احدهما ماضيا والاخر مستقبلا

٢ لان الضرر فى جمعهما لا فى انفرادهما فالباعث للمنع
هو الجمع

٣ الحظر بالحاء المهملة والظاء المعجمة الحجر وهو ضد
الاباحة فهو محظور اى محرم وبابه نصر كذا
فى الصحاح

٤ وقد مر فيما سبق ان الاباحة عبارة عن منع
الخلو والتخيير منع الجمع فلا تغفل

٥ الظاهر ان اختلاف الكلام تمثيل لان فساد العطف ربما يكون
من جهة المعنى ايضا ويمكن ان يقال باضافة الاختلاف
الى الكلام للملابسة اى لاختلاف له ملابسة بالكلام
سواء كان من جهة لفظ الكلام او معناه واختلاف
الكلام ما عرفت فى الاصل واما اختلاف المعنى
فهو ان لا تكون بين المعطوف والمعطوف عليه
مناسبة فى المعنى بحيث تقتضى عدم صحة
العطف او عدم حسنه فتامل

ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان يكون ما قبلها فعلا ممتدا او يقصد
انقطاعه بالفعل الواقع بعده نحو لالزمنك او تعطيني حقي ليس
المراد ثبوت احد الفعلين بل المراد ان الاول وهو الالزام ممتد
الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني
حقي فصار مستعار الحتى والعلاقة المصححة للاستعارة ان او لاحد
المذكورين وتعيين كل واحد منهما بقطع الآخر كما ان الوصول
الى الغاية يقطع الفعل المغيا والفرق بين حتى والا ان ان حتى
تجي بمعنى العطف دون كلمة الا ان وكذا يشترط في حتى ان
يكون الثاني جزءا من الاول او ينتهي الاول عنده الا ان
كقوله تعالى ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم او يعذبهم
فانهم ظالمون اي حتى يتوب عليهم فكلمة او ههنا بمعنى حتى
لانه لو حمل على حقيقته فاما ان يكون معطوفا على شئ او على
ليس وعلى الاول يلزم عطف الفعل على الاسم وعلى الثاني
يلزم عطف المضارع على الماضي وكلاهما ليس بحسن فلما سقطت
حقيقته استعير للغاية للمناسبة المذكورة بينهما ثم ان نفي الامر
بقوله تعالى ليس لك من الامر شئ ممتد لانه للتحريم فيحتمل الغاية
لان معنى الآية ليس لك يا محمد من امرهم شئ في عذابهم واستيصالهم
الى ان يتوب عليهم او يعذبهم وما عليك الا البلاغ او الا ان يتوب
عليهم قيل نزلت حين استأذن النبي عليه السلام ان يدعو عليهم
فنهي عن ذلك وحتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية
لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى رأسها او لم يكن
كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر وقد يكون ما بعدها داخلا في حكم
ما قبلها وقد لا يكون بحسب القرائن والاحوال واما عند عدم
القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها كالى اي كما ان
الى للغاية والفرق بينهما ان مجرور حتى اذا كانت جارة اما شئ ينتهي

كالرأس في اكلت السمكة حتى رأسها وقوله او ينتهي
الخ كالصباح في قولك نمت البارحة حتى الصباح

وانما لم يقل لانتهاء الغاية كما قال بعضهم لانه
يحتاج في توجيهه الى التكلف وهو ان يراد
بالغاية المسافة تسمية للكل باسم الجزء
او لا معنى لانتهاء النهاية واما ان يراد
به الغرض والمقصود وهو الفعل لانه
غرض للفاعل ومقصوده ونهاية
العبارة خارجة عن التكلف

واعلم ان النحاة اختلفوا في ان ما بعدها هل يدخل
في حكم ما قبلها فيدخل الرأس والصباح في الاكل
والنوم في قولك اكلت السمكة حتى رأسها
ونمت البارحة حتى الصباح ام لا فعند ابن
الحاجب وجار الله العلامة واكثر النحاة يدخل
وعند بعضهم لا يدخل قال ابن جني والموفق
نصر الفارابي ان الاختلاف لا ينبغي مطلقا
بل الوجه ان يقال ان كان المذكور بعدها
بعضا مما قبلها يدخل كالرأس فهو داخل
في الاكل والا فلا يدخل كالصباح
فلا يدخل في النوم

78

به المذكور قبلها نحو اكلت السمكة حتى رأسها او عنده نحو نمت البارحة
حتى الصباح فالرأس ينتهي به السمكة والصباح عنده ينتهي اليه
الليلة ولو قلت حتى نصفها او ثلثها لم يجز ولو قلت نمت البارحة
الى نصفها او ثلثها يجوز لان ذلك ليس بشرط في الى وايضا كلمة
الى تدخل على المظهر والمضمر وحتى لا تدخل الا على المظهر فلا يقال حتاه
وايضا ان حتى لا تقع بعد من لابتداء الغاية فلا يقال خرجت
من البصرة حتى الكوفة ويقال اليها وتستعمل حتى للعطف مع قيام
معنى الغاية لمناسبتهما فان الغاية تتصل بالمغيا وتترتب عليه
والمعطوف يتصل بالمعطوف عليه ويتوقف عليه ويكون للتعظيم
اي للدلالة على ان ما بعدها اعظم مما قبلها كقولهم مات الناس
حتى الانبياء وللتحقير كقولهم استنت الفصال جمع فصيل وهو
ولد الناقة الاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة
العدو حتى القرعى جمع قريع وهو الفصيل الذي له بثر ابيض
ودواؤه الملح فالمعطوف اخس وارذل لان القرعى لا يتوقع
منها الاستنان لضعفها هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من
لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره ومواضعها اي مواضع
حتى في الافعال موضع ان تجعل حتى غاية بمعنى الى كقولك
سرت حتى ادخلها او ان تجعل حتى غاية هي جملة مبتدأة
فحتى حرف ابتداء وما بعدها جملة مبتدأة غير معمولة لما قبلها
فعلية كانت او اسمية لكن اذا كانت اسمية وقد يكون الخبر
مذكورا نحو ضربت زيدا حتى زيد غضبان وقد يكون محذوفا نحو
اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع فيقدر الخبر من جنس ما تقدم
اي مأكول وليس لتلك الجملة محل من الاعراب لانها جملة مستأنفة
ويمتنع تقدير ان بعدها لكونها حرف ابتداء بخلاف قولك سرت
ادخلها الجار والمجرور معمول لقولك سرت ومثال الفعلية

واعلم ان في قولك اكلت السمكة حتى رأسها وجوها ثلثة
نصب الرأس على انه عطف على السمكة والرفع على
انه مبتدأ حذف خبره اي مأكول والجر وهو
ظاهر وحتى على الاول عاطفة وعلى الثاني
ابتدائية وعلى الثالث
جارة منه

نحو قوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول في قراءة من رفع يقول
وعلى من نصب يكون بمعنى الى وعلامة الغاية وما يدل عليها ان
يحتمل الصدر اي صدر الكلام الامتداد وان يصلح الآخر دلالة
اي ان يكون دليلا على الانتهاء كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان
القتال يحتمل الامتداد واعطاء الجزية يصلح منتهى له فان لم
يستقم معنى الغاية بانعدام المعنيين او احدهما فللمجازات والسببية
بمعنى لام كي فتفيد سببية ما قبلها لما بعدها والمناسبة بينهما ان
جزاء الشيء وسببه يكون مقصودا منه كما ان الغاية مقصودة
من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه ان اريد احداثه فهو
لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له
بل الاسلام ح اكثر واقوى فان تعذر هذا اي ان يجعل بمعنى لام كي
بان كان الحلف معقودا على فعلين يصدران من نفس الحالف
جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية لان فعل الشخص
لا يصلح جزاء لفعله وليس لهذا اي لكونه للعطف المحض نظير في كلام
العرب بل اخترعه الفقهاء كذا في التنقيح وعلى هذا اي على كون حتى
للعطف مع قيام معنى الغاية او للمجازات او للعطف المحض
مسائل الزيادات المتفرعة على المعاني الثلثة على الترتيب والزيادات
كتاب لمحمد رحمه الله كقوله ان لم اضربك حتى تصيح فعبدي
حر فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح
المضروب يصلح منتهى له فاذا امتنع عن الضرب قبل الصياح عتق
عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال ان لم آتك
حتى تغديني فعبدي حر فاتاه فلم يغده لم يعتق العبد لان حتى
في هذه الصورة للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعني التغدية
لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان فالمراد بصلوحه
لانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله

فان الاتيان لا ينتهي بالتغدية لان التغدية
احسان فلا ينقطع به الاتيان منه

79

جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب
ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر فهي للعطف
المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة
فلان فعل الشخص لا يكون جزاء لفعله لان المجازاة هو المكافاة
ولا معنى لمكافاته نفسه وعلى تقدير كونه للعطف المحض يكون
بمعنى الفاء كما ذهب اليه فخر الاسلام وتبعه صدر الشريعة في التنقيح
حيث قال فصار كقوله ان لم آتك غدا فاتغد عندك حتى اذا
تغدى من غير تراخ بر انتهى والحاصل انه لو اتى وتغدى عقيب
الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يأت او اتى
فلم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث وقيل بمعنى الواو فلا
يفيد الترتيب حتى اذا اتى وتغدى مع التراخي بر وقيل ان لم
يتغد من غير تراخ يحنث ان نوى الفور والا فهي للترتيب سواء
كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر
وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا
في جميع العمر ان اطلق وفي الوقت الذي ذكره ان وقته ولما اختلف
الاقوال فيه واشكل ترجيح احدها لم يتعرض المص لبيان كونها
بمعنى اي حرف واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس
بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه عطف
على المجزوم بلم ولذا رواه الاتقاني بدون الالف كذا في التلويح
ومنها اي من حروف المعاني حروف الجر هي ما وضع لافضاء
معنى الفعل وشبهه الى ما يليه وانما سميت حروف الجر لانها تعمل
اعراب الجر كما سميت بعض الحروف حروف الجزم وبعضها حروف
النصب فالباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله به
والشيء الاول هو الملصق كالكتابة والثاني هو الملصق به كالقلم في
كتبت والملصق بصيغة اسم الفاعل وهو الفاعل فيكون ما دخل عليه

الباء هو الملصق به ثم ظاهر كلام المص يدل على انها موضوعة للالصاق
فقط فقد قيل هو معنى لا يفارقها ولذا اقتصر عليه سيبويه وتصحب
الباء الاثمان اي تدخل عليها حتى لو قال اشتريت منك
هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا لا مبيعا لان المقصود
في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الالات فصح
الاستبدال به اي بذلك الكر شيئا اخر قبل القبض ولو كان
مبيعا لما جاز الاستبدال قبل القبض بخلاف ما اذا اضاف
المشتري العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة
بهذا العبد فان الكر يكون مبيعا مسلما[2] فلا يجري فيه[3] الاستبدال
وفي الصورة الاولى يكون ثمنا فيصح استبداله قبل قبضه كذا قالوا
وكون الصورة الاولى بيعا والثانية سلما باعتبار وضع المسئلة
فان المبيع في الاولى حاضر بخلاف الثمن بدلالة اسم الاشارة في المبيع
والتنكير في الثمن وفي الصورة الثانية بالعكس اعني المبيع مؤجل
والثمن حاضر بدلالة التنكير في المبيع واسم الاشارة في الثمن كذا
في حواشي التلويح فيصير العبد راس المال والكر المبيع المسلم فيه
حتى اشترط التأجيل فيه وقبض راس المال قبل الافتراق ولا يجوز
الاستبدال في الكر قبل قبضه ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان
فعبدي حر يقع عتقه على الحق اي على صدق الخبر ومطابقته
للواقع حتى لو اخبره ولم يطابقه لم يعتق لان ما صحبه الباء لا يصلح
ان يكون مفعول الخبر لاشتغاله بالباء ولكن مفعوله محذوف
ودل الباء عليه فمعناه ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان والقدوم
اسم لفعل موجود في الخارج بخلاف ما لو قال ان اخبرتني ان فلانا
قدم فعبدي حر فانه يتناول الكذب ايضا لانه غير مشغول بالباء
فيصلح ان يكون مفعولا وكلمة[4] ان مع ما بعدها مصدر فمعناه ان
اخبرتني قدوم فلان فيكون المفعول الثاني في التكلم بقدومه مطلقا

[2] ويعتبر فيه شرائط السلم المذكورة في الفقه وهي ثمانية يجمعها قولك اجنصل قعقم وهي الجنس والنوع والصفة والاجل والقدر وقبض راس المال والمكان وقدر راس المال منه

[3] اي في الكر الذي هو المبيع المسلم الاستبدال قبل قبضه لان الاستبدال لا يجوز في المبيع قبل القبض منه

[4] فان قلت ان مع اسمها وخبرها قائم مقام المفعول الثاني فلابد فيه من تقدير الباء لان المفعول الثاني لا يجيء بدونه فلا يبقى الفرق قلنا سلمنا انه بتقدير الباء لكن لا نسلم عدم الفرق لان ان مع اسمها وخبرها تتضمن الاسناد وهو لا يقتضي الصدق منه

مطلقا صادقا كان او كاذبا فيعتق العبد باي خبر كان ولو قال
ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق يشترط تكرار الاذن
في كل خروج لان الباء يقتضي ملصقا وهو الخروج فصار تقديره الا
خروجا ملصقا باذني فيشترط ان يكون جميع الخروجات ملصقة به
لان خروجا نكرة وصف بصفة عامة وهو الاذن بخلاف قوله ان
خرجت من الدار الا ان اذن لك فانت طالق اي لا يشترط تكرار
الاذن في كل خروج بل ان اذن مرة واحدة فخرجت ثم خرجت
مرة اخرى بغير اذنه لا تطلق قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج
لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن
ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية
والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان اذن
فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد الاذن
مرة فارتفع المنع كذا في التوضيح فان قلت يمكن تقديره على وجه
اخر وهو ان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر يقع
حينا لسعة الكلام فيكون تقديره ان خرجت من الدار وقتا الا
وقت اذني فانت طالق فيجب لكل خروج اذن قلنا على هذا التقدير
تطلق اذا خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى تقدير الاول لا تطلق[2]
فلا تطلق بالشك وفي قوله انت طالق بمشية الله تعالى الباء
بمعنى الشرط لان الباء للالصاق فالتقدير انت طالق طلاقا
ملصقا بالمشية والالصاق يؤدي معنى الشرط فالملصق يتصل
بالملصق به كالمشروط يتصل بالشرط فلا يقع الطلاق قبل المشية
والطلاق الملصق بها لا يطلع عليه فكان ابطالا او تعليقا بما لم نعلم
مشيته وانما قيد بها لانه لو قال بامر الله او بحكمه او باذنه او بقدرته
يقع في الحال ولا يكون شرطا وتفصيله في الفقه وقال الشافعي
رحمه الله الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض وقال مالك

[2] فوقوع الشك في وقوع الطلاق صح

انها صلة اي زائدة هكذا عبّر واعنها بالصلة لئلا يذهب الوهم الى انه
عبث تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل معناها انها لو سقطت لم يخل
المعنى وليس كذلك اما التبعيض فلا يعرفه اهل اللغة واما الصلة فلان
فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة بل هي اي الباء في الآية للالصاق
والباء حقيقة في الالصاق فيحمل عليه ولكن التبعيض ثبت في الرأس بطريق
آخر بيّنه بقوله لكنها اي لكن الباء اذا دخلت في حالة المسح كان الفعل
متعديا الى محله وهو الممسوح فيصير المحل مفعولا به فيتناول الفعل
كله اي كل كقولك مسحت الحائط بيدي والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به
المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب واذا دخلت الباء في محل
المسح نحو فامسحوا برؤسكم بقي الفعل متعديا الى الآلة لان تقديره
وامسحوا ايديكم برؤسكم اي الصقوها بها ولما كانت الباء حرفا مخصوصا
بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يقتضي استيعاب الرأس بالمسح
لان المسح مضاف الى اليد دون الرأس فكان المحل كالآلة
فمن حيث ان الآلة آلة لا يقتضي الاستيعاب ومن حيث ان
المحل كالآلة لا يقتضي الاستيعاب ايضا كما ظنه مالك رحمه الله
ثم لما كان لقائل ان يقول لما كان الفعل متعديا الى الآلة لزم
استيعاب اليد وان لم يلزم استيعاب الرأس فيلزم ان لا يجوز
المسح ببعض اليد وهو خلاف المذاهب كلها اشار الى دفعه
بقوله وانما يقتضي الصاق الآلة كاليد بالمحل كالرأس وذلك
اي الصاق الآلة لا يستوعب الكل اي كل الآلة عادة لانه
خلق ما بين الاصابع بوجه تعذر الصاقه به فسقط كل اليد كما سقط
كل الرأس فصار المراد اكثر اليد الذي له حكم الكل وهو
الاصابع لانها الاصل في الاخذ والبطش ولهذا يجب
بقطعها تمام دية اليد فاذا مسح الرأس بجميعها جاز وكذا
باكثرها وهو ثلث اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق

الطريق يعني ان التبعيض لازم عقلا لا من الباء كما قال الشافعي و
فلما كان المراد بعض الرأس وهو مجمل غير معلوم الحكم من الآية و
بيّنه النبي عليه السلام في حديث المغيرة كذا قال ابو حنيفة رحمه الله
وعلى للالزام والوجوب اي للدلالة على ان ما بعدها مما يجب
على المقر وهذا مخالف لما في التنقيح من ان على للاستعلاء ويراد به
الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه معنى انتهى فقوله له على الف
درهم يكون دينا لانه الزمه على نفسه الا ان يصل به الوديعة
فيقول على الف درهم وديعة فح لا يثبت به الدين لان على يحتمل
معنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب فيحمل عليه فان دخلت
كلمة على في المعاوضات المحضة اي التي ليست فيها معنى
الشرط اصلا كالبيع والاجارة والنكاح مثل قولك بعت هذا على
الف درهم كانت بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب
الالصاق فان الشيء متى لزم الشيء كان ملصقا به لا محالة وانما اريد به
المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة
فانها لا تحتمل التعليق حتى لا تصير قمارا وكذا اذا استعملت في
الطلاق بان قالت لزوجها طلقني ثلاثا على الف فطلقها
واحدة يجب ثلث الالف لانها لما كانت بمعنى الباء يكون
الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض ينقسم على اجزاء المعوض
عندهما وعند ابي حنيفة للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة
على تدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى اللزوم ووجود الجزاء يلازم
وجود الشرط فيحمل عليه اذا امكن واجزاء الشرط لا ينقسم على اجزاء
المشروط فلا يجب شيء في المثال المذكور عنده ومن للتبعيض اتفق
ائمة اللغة على ان من حقيقة في ابتداء الغاية وفيما سواه على سبيل المجاز
لرجوعه اليه وذهب بعض الفقهاء الى انها حقيقة في التبعيض واليه مال
فخر الاسلام وتبعه المص واذا قال المولى لآخر من شئت من عبيدي

الا ترى انه لو قال لها ان دخلت هذه الدار وهذه الدار
فانت طالق ثلاثا فدخلت واحدة منهما لم
يقع شيء

عتقه فاعتقه له اى للمخاطب ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابى
حنيفة رحمه الله لانه جمع بين كلمة العموم وهى من وكلمة التبعيض وهى من
فوجب العمل بحقيقتهما مهما امكن فيتناول الامر بعضا عاما واذا قصر
المخاطب عن الكل بعتق واحد منهم كان عملا بهما ايضا وعندهما له
ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للبيان كما فى قوله تعالى
فاجتنبوا الرجس من الاوثان وتفصيله سبق فى العام والى لانتهاء الغاية
المراد من الغاية جميع المسافة لا النهاية اذ لا معنى لانتهاء النهاية او المراد
المقصود وهو الفعل فعلى الاول يكون معنى قولك سرت من البصرة
الى الكوفة ابتداء مسافة سيرى البصرة وانتهاؤها الكوفة وعلى الثانى
يكون معناه ابتداء سيرى من البصرة وانتهاؤه الى الكوفة ومعنى انتهائها
ان يكون للفعل المتعدى بها امتداد ويكون انتهاء ذلك الامتداد
مجرور الى ولذلك يستعمل فى اجال الديون لان اجالها غاياتها
فان كانت اى الغاية هذا شروع فى بيان الضابط فى ان
الغاية متى تدخل فى حكم المغيا ومتى لا تدخل فيه قائمة بنفسها
اى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة فى الوجود الى المغيا نحو المسجد والحائط
قولنا موجودة قبل التكلم احتراز عن الاجال التى هى غايات
للثمن والاجارة كالليل والغد ورمضان فى اجرته او بعته الى
رمضان او الى الليل او الى الغد فان هذه الاشياء لم توجد قبل التكلم
وانما توجد فى المستقبل بعد التكلم وقولنا غير مفتقرة احتراز عن
مثل المرافق فانه يفتقر فى الوجود الى اليد من حيث انه جزء منه
ويسمى بذلك الاسم وان لم يفتقر ذات الجزء من حيث هو الى الكل
كقوله بعت هذا البستان من هذا الحائط الى هذا الحائط لا تدخل
الغايتان اى الحائطان فى حكم المغيا وهو البيع مثلا لانها اذا
كانت قائمة بنفسها لم يستتبعها المغيا وان لم تكن الغاية قائمة
بنفسها فان كان اصل الكلام اى صدره متناولا للغاية كان

كان ذكرها اى ذكر الغاية لاخراج ما وراءها عن حكم المغيا فتدخل الغاية
فى حكم المغيا كالمرافق فى قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع
الى الابط وذكر الغاية لاسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل فبقيت
داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها اى اصل الكلام الغاية او
كان فيه اى فى تناوله شك كاجال الايمان مثل ان يحلف لا يكلم
فلانا الى رمضان فان الاجل فى ظاهر الرواية[2] عن ابى حنيفة رحمه الله
وهو قولهما لا يدخل فى حكم المغيا لان فى حرمة الكلام ووجوب الكفارة
فى موضع الغاية شكا فلا يدخل فذكرها اى ذكر الغاية او لمد الحكم
اليها اى الى الغاية فيمتد وينتهى الوصول اليها فلا تدخل الغاية تحت
حكم المغيا كالليل فى الصوم فى قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل فان
الصدر لا يتناول الغاية فيكون الغاية ح لمد الحكم اليها وفى للظرف[3]
ولم يختلف اصحابنا فى ذلك لكنهم اختلفوا فى حذفه اى حذف فى
واثباته فى ظرف الزمان يعنى اختلفوا فى ان الحذف والاثبات
سواء او لا فقالا هما اى الحذف والاثبات سواء فاذا قال انت
طالق غدا او فى غد ونوى اخر النهار لا يصدق قضاء ويصدق ديانة
لانه اضاف الطلاق الى الغد ونية جزء منه خلاف الظاهر لانه تخصيص
العام فلا يصدق قضاء وانما يصدق ديانة لانه يكفيه ادنى احتمال
وفرق[5] ابو حنيفة رحمه الله فيما اذا نوى اخر النهار بان كلمة فى اذا حذفت
اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضى استيعابه لانه شابه المفعول به
والمفعول به يقتضى تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل فلا بد ان يكون الطلاق واقعا
فى اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى اخر النهار فقد غير موجب كلامه
الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء واذا اثبت كلمة فى وذكرت يصير
الظرف جزءا مبهما من النهار فيكون نيته بيانا لما ابهمه لا تغيير حقيقة كلامه
فيصدقه القاضى واذا اضيف الطلاق الى مكان بان قال انت طالق
فى الدار يقع الطلاق فى الحال اى فى اى مكان كان اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان

[2] المراد من ظاهر الرواية الجامع الصغير والكبير والزيادات والمبسوط والمراد بغير ظاهر الرواية الجرجانيات والكيسانيات والهارونيات وغيرها كذا ذكره ابن كمال باشا فى اخر الطبقات

[3] بان يشمل المجرور بها على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا اما تحقيقا نحو زيد فى الدار او تقديرا نحو نظرت فى الكتاب وتفكرت فى العلم واما فى جانب تكون الكتاب والعلم والحاجة كأنه ظرف للنظر والتفكر والمتكلم اشتمال الظرف على المظروف فكأنها محيطة بها من جوانبها كذا ذكره الرضى وفى المغنى ذكر لها معانى عشرة ردها المحقق الرضى الى الظرفية

[5] اى فرق ابو حنيفة بين حذفها واثباتها فيما اذا نوى اخر النهار وهذا الفرق ظاهر فانك اذا قلت صمت هذه السنة يقتضى استيعاب الكل بخلاف صمت فى هذه السنة كذا فى التنقيح وانما قال فيما اذا نوى اخر النهار لانه اذا لم ينو ذلك لا فرق بينهما اصلا بالاتفاق فيقع الطلاق فى اول النهار فى كليهما لان قوله فى غد يصح حمله على جميع النهار فلا بد من النية حتى يتعين اخره

الآن يضمر بصيغة المجهول وهو المناسب لقوله اضيف والاضمار
النية وقوله الفعل نائب الفاعل له يعني الآن ينوي الزوج الفعل بان
قال نويت في قوله انت طالق في الدار انت طالق في دخولك الدار
فيصير بمعنى الشرط لان الفعل وهو الدخول لا يصلح ظرفا للطلاق
لانه عرض لا يبقى فصار بمعنى مع مجازا لان في الظرف معنى المقارنة
فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول
وقال بعضهم الاول اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق في
نكاحك فتزوجها لا تطلق كما اذا قال مع نكاحك ولو كان
للشرط لطلقت كما اذا قال ان تزوجتك فانت طالق كذا
في الخانية انتهى ومع للمقارنة اي لزمان مقارن لما اضيفت
اليه يعني انها حقيقة فيها وقد يستعمل بمعنى بعد مجازا كما في قوله تعالى
ان مع العسر يسرا اي بعده واذا قال انت طالق واحدة مع واحدة
وانت طالق واحدة معها واحدة تطلق ثنتان سواء دخل بها
او لم يدخل وقبل للتقديم اي لزمان متقدم على ما اضيفت اليه
ولو قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس طلقت
في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده بخلاف ما لو قال قبيل غروب
الشمس فانها لا تطلق الا قرب الغروب ذكره الهندي وبعد للتاخير
اي لزمان متاخر عما اضيفت اليه وحكمها اي حكم كلمة بعد في الطلاق
ضد حكم قبل فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة
قبل واحدة وبعد على العكس اعني ان قال لها انت طالق واحدة
بعد واحدة تقع ثنتان وان قال انت طالق واحدة بعدها
واحدة تقع واحدة وستعرف وجه ذلك وانما قيد بقوله
في الطلاق احترازا عن الاقرار فان كون حكم بعد ضد الحكم قبل في الاقرار
ليس بلازم كما في الطلاق فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم
او بعده درهم يلزمه درهمان في الصورتين لان معناه بعد درهم

اعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصلح للظرفية ايضا وجوابه ان المراد بقوله عرض لا يبقى نوعه واما الزمان وان لم تكن باقية لكن نوع الزمان باق بقاء الى غير معين بخلاف الدخول منه

٩ بل يقع معه وفي قوله بمعنى الشرط دون ان يقول للشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط فيقع الطلاق بعد الدخول صح

٣ فيه اشارة الى انها اسم قال في المغني مع اسم بدليل التنوين في قولك معا ودخول الجار في حكاية سيبويه ذهبت من معه وتسكين العين لغة لا ضرورة واسميتها حينئذ باقية منه

٤ يقال ضحوة النهار لما بعد طلوع الشمس ويقال الضحوة الكبرى لنصف النهار منه

٥ لاقتضاء كلمة قبل سبق الطلاق على الغروب وجودا فيقع لوجوده منه

٧ تقع واحدة وثنتان ان قال انت طالق واحدة قبلها واحدة صح

درهم وجب علي او بعده درهم قد وجب علي فانه لا يفهم منه
الا هذا ولو قال له علي درهم قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو
قال قبله درهم يجب درهمان فكان حكم بعد في الصورة الاولى
ضد حكم قبل لا في الصورة الثانية فاذا قيد كل واحد من قبل وبعد
بالكناية اي الضمير بان يقال قبلها واحدة او بعدها واحدة
موضع قبل واحدة وبعد واحدة كان كل واحد منهما صفة
لما بعده وان الايقاع في الماضي ايقاع في الحال ففي قوله
لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة الظرف
صفة لما بعده فتقع ثنتان لان الطلاق المذكورة اولا وقع
في الحال والطلاق الذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع
في الحال يقع ايضا في الحال لما ذكرنا وفي قوله لها انت طالق
واحدة بعدها واحدة البعدية صفة للاخيرة فتطلق بالاولى فتعلو الثانية
لفوات المحلية وان لم يقيد قبل وبعد بالكناية بان قال قبل
واحدة وبعد واحدة كان كل منهما صفة لما قبله ففي قوله
لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة
لان القبلية تكون صفة للاولى فتبين بها فلا تقع الثانية لفوات
المحلية وفي قوله لها انت طالق واحدة بعد واحدة تقع
ثنتان لان البعدية تكون صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى
في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقترنان لما عرفت من ان
الايقاع في الماضي ايقاع في الحال قيدنا المسائل القبلية والبعدية
بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع فيهما وعند للحضرة
يعني انها اسم للحضور الحسي او المعنوي فاذا قال عندي الف
درهم كان وديعة لا دينا لان الحضرة تدل على الحفظ دون
اللزوم كعلي لان عند عبارة عن القريب من يده فيكون وديعة
ومن ذمته دينا فيثبت الاقل وهو الوديعة الا اذا وصل الدين

٢ لاتفاقهما في المقتضى وهو الدرهمان منه

٥ فاذا قلت جاءني زيد قبل عمرو اقتضى سبق زيد وان قلت قبله عمرو اقتضى سبق عمرو واذا قلت جاءني زيد بعد عمرو اقتضى سبق عمرو وان قلت بعده عمرو اقتضى سبق زيد منه

ط من ان ايقاع الطلاق الماضي ايقاع في الحال منه

٤ واعلم ان المراد بالصفة هنا الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة كذا في التلويح منه

وقال عندي الف درهم دين فح يكون اقرارا بالدين لان الدين محتمل كلا
فيصلح ذكر الدين تفسيرا له وكلمة غير تستعمل صفة للنكرة لانها
نكرة وان اضيفت الى المعرفة وتستعمل استثناء لمشابهتها
اداة الاستثناء في ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله في الحكم كقوله
على درهم غير دانق بالرفع اي برفع غير لانه صفة للدراهم اي لدراهم
مغاير للدانق وهو سدس درهم احترز به عن الدرهم الذي
هو دانق فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن دانق فيلزمه
اي المقر درهم تام غير مخرج عنه الدانق ولو قال بالنصب ه
اي بنصب غير كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا اي الا
سدسه فلا يلزمه درهم تام مخرج عنه الدانق وسوى مثل غير
في كونه صفة واستثناء ومنها اي من حروف المعاني حروف
الشرط اي كلماته حروفا كانت او اسماء وان بكسر الهمزة
مخففة اصل فيها اي في حروف الشرط لتجردها للشرط اما غيرها
فمع خصوصية زمان ونحوه قال في المغني ان المكسورة المخففة
ترد على اربعة اوجه شرطية ونافية ومخففة من الثقيلة وزائدة
وانما تدخل ان على امر معدوم على خطر الظرف المستقر صفة بعد
صفة لامر اي كان على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان
لا يكون فخرج المستحيل المقطوع بانتفائه والكائن المقطوع بوجوده
لكن اراد تاكيد الاخراج الكائن فقال ليس بكائن لا محالة الجملة
صفة لخطر وليس هذا الشرط مخصوصا بان بل يشترك فيه جميع الاسماء
المجازمة للافعال فلا يقال ان كان زيد حمارا كان ناهقا لانه
ممتنع عادة وان جاء الغد فالحكم كذا لانه مما سيكون البتة عادة
فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت
احدهما اي الزوج والزوجة لانهما مادا ماحيين يمكن ان يطلقها ه
فلا يقع المعلق عليه والمراد وقوع الطلاق في اخر حياة احدهما ففي

6 يريد ان في الكلام تغليبا او تجوزا والشرط تعليق مضمون جملة على اخرى منه

84

ففي موت الزوج يقع اتفاقا وفي موت الزوجة خلاف قيل ه
والصحيح الوقوع فيه ايضا فان قلت كيف لا يمكن تطليق الزوج ه
زوجتها قلت ان قبل موتها يوجد وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق
فيتحقق الشرط ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث وان دخل فلها الميراث
بحكم الفرار واذا عند نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء
فيجازى بها اي بكلمة اذا اي تستعمل للشرط فيترتب عليه الجزاء
مرة كقول الشاعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى. واذا
تصبك خصاصة فتجمل. معناه ان تصبك خصاصة لدخول
الفاء في الجزاء وهو مخصوص بما هو في معنى ان ولا يجازى بها مرة
اخرى اي يستعمل بمعنى الوقت فلا يترتب عليه الجزاء كقول الشاعر
واذا تكون كريهة ادعى لها. واذا يحاس الحيس يدعى جندب.
اي وقت يحاس الحيس اه واذا جوزي بها اي باذا يسقط
عنها الوقت كانها حرف شرط فصارت بمعنى ان وهو قول
ابي حنيفة رحمه الله واذا يكون مشتركا بين الوقت والشرط فاذا
استعمل في احدهما لم يبق الاخر مرادا عنده وهو مذهب الكوفيين
وعند نحاة البصرة هي اي اذا موضوعة للوقت حقيقة
وقد يستعمل للشرط مجازا من غير سقوط الوقت عنها مثل متى
فانها اي متى موضوعة للوقت لا يسقط عنها ذلك اي لا يسقط
عن متى معنى الوقت بحال وهو اي قول نحاة البصرة قولهما
اي قول ابي يوسف ومحمد لا يقال يلزم على قولهما الجمع بين
الحقيقة والمجاز فانها حقيقة في الوقت ومجاز في الشرط عندهم
مع انهما قالا على تقدير استعماله في الشرط لا يسقط عنها معنى
الوقت لانا نقول لا منافاة بينهما في هذه الصورة لان
الوقت يصلح للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي بين الحقيقة
والمجاز حتى اذا قال لامرأته هذا تفريع على الاختلاف المذكور

في آخر حياتها صح

لان امراة الفار انما ترث اذا كانت في العدة ولما كانت غير مدخول بها لا تكون لها عدة بالطلاق كما مر منه

اي بحكم طلاق الفرار وهو ان يطلق الرجل امرأته في مرض موته لئلا تكون وارثة له فان لها ميراثا اذا مات الرجل قبل خروج العدة منه

اي عد نفسك غنيا واظهر الغنى بقدر اغناء الله تعالى اياك فكلمة ما مصدرية بمعنى المدة منه

اي فقر ومسكنة فتجمل امر من التفعل اي كلف نفسك بالصبر الجميل منه

اي امر شديد حرب قتال ادعى لها ادخل فيها منه

6 وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه وبابه باع كذا في الصحاح منه

7 اي اذا استعمل اذا في الشرط والجزاء ولكون الجزاء مقصودا قال ويجازى واذا جوزي كما لا يخفى منه

8 فالمراد هو الشرط لا الوقت لكن الوقت لما صلح للشرط جعل شرطا فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز حال كونهما مرادين معا منه

9 المراد بالتنافي عدم امكان تحقق احدهما في الآخر لا عدم امكان اجتماعهما في محل واحد فان عدم جواز الجمع بينهما ليس بمنحصر فيه بل لو جاز اجتماعهما في محل واحد ولم يجز تحقق احدهما في الآخر لا يجوز الجمع بينهما ايضا منه

فى اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اى عند ابى حنيفة
رحمه الله مالم يمت احدهما اى الزوج او الزوجة كما فى قوله ان لم
اطلقك لكونه شرطا محضا مجردا عن معنى الوقت فعلق الطلاق
على عدم تطليقه ولا جزم فى عدم تطليقه مالم يمت احدهما لكن يقع
الطلاق قبيل موت احدهما فى وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق
فيتحقق الشرط كما مر وقالا يقع الطلاق كما فرغ اى مقارنا
لفراغه عن كلامه مثل متى لم اطلقك فانت طالق فانه يقع
الطلاق به حين سكت اتفاقا لانه اضاف الطلاق الى وقت
خال عن التطليق وكما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق وهذا الخلاف
عند عدم النية واما اذا نوى الوقت يقع فى الحال ولو نوى الشرط
يقع فى اخر العمر لان اللفظ يحتملهما كذا فى الهداية قال بعض الشارحين
ولو نوى اخر العمر ينبغى ان لا يصدق قضاء عندهما لما فيه من
التخفيف على نفسه وقيد المص الخلاف باذا لم اطلقك فانت
طالق لانه لو قال طلقى نفسك اذا شئت لا يتقيد بالمجلس
كمتى اتفاقا بينه وبينهما والحاصل ان ابا حنيفة رحمه الله حمل كلمة اذا
على متى فى مسئلة المشية وحملها على ان فى اذا لم اطلقك وهما
حملاها على متى فى كلا المسئلتين فلم يحتاجا الى الفرق واما الامام
فاحتاج الى الفرق بين الحملين المذكورين والفرق انه لما جاء اذا
بمعنى متى وبمعنى ان فى قوله اذا لم اطلقك فانت طالق
ان حمل على متى يقع فى الحال وان حمل على ان يقع عند الموت
فوقع الشك فى الوقوع فى الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان
وفى طلقى نفسك اذا شئت لا شك ان الطلاق تعلق فى الحال
بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية لان ان لا تعم الاوقات[٢]
بخلاف متى وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه فى الحال متعلق
فلا ينقطع بالشك وروى عنهما انه اذا قال الزوج لامرأته انت طالق

[٢] لانها لا تدل على الوقت فضلا عن العموم

طالق لو دخلت الدار انه اى قوله لو دخلت الدار او بمنزلة ان
دخلت الدار فيكون لو عاملا فى المستقبل على خلاف ما وضع له لانه
وضع للشرط فى الماضى فتكون بمعنى ان مجازا لاستوائهما فى معنى
الشرط صونا عن اللغو عند الامكان وفى كلام المص اشارة الى انه
لا نص فيه عن ابى حنيفة رحمه الله كما صرح به فى التقرير وقال فى
التحرير ما حاصله ان لو تدل على امتناع الشرط خاصة ولا دلالة لها
على امتناع الجواب ولا على ثبوته ولكنه ان كان مساويا للشرط
فى العموم كما فى قولك لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا
لزم انتفاؤه من انتفائه وان كان اعم كما فى قولك لو كانت الشمس
طالعة كان الضوء موجودا فلا يلزم انتفاؤه من انتفائه هذا هو
الحق وقال بعضهم ان لو حرف لامتناع الجواب لامتناع
الشرط فيرد عليه قول عمر رضى الله عنه نعم العبد صهيب لو لم يخف الله
تعالى لم يعصه فانه لا يلزم من انتفاء لم يخف انتفاء لم يعصه حتى
يكون قد خاف وعصى وذلك لان انتفاء العصيان له سببان[٣]
الخوف من عقاب الله تعالى فهو طريق العوام والاجلال
والاعظام وهو طريق الخواص والمراد ان صهيبا رضى الله عنه
من القسم الاخير وانه لو فرض خلوه عن الخوف لم يقع منه
معصية فكيف والخوف حاصل له ولم يذكر المص لولا وهو لامتناع الثانى[٤]
لوجود الاول نحو لولا زيد لهلك عمرو فانه حكم فيه بامتناع هلاك
عمرو لوجود زيد فلا تطلق فى انت طالق لولا حسنك او ابوك
وان زال حسنها او مات ابوها كذا فى التحرير وكيف سؤال
عن الحال وهو المعبر عنه بالاستفهام وهو اما حقيقى نحو كيف
زيد معناه على اى حال اصحيح ام سقيم او غيره نحو كيف تكفرون
بالله وقد يسلب عنه معنى الاستفهام فيبقى دالا على نفس الحال
كما حكى عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اى الى حال صنعه

[٢] اشارة الى الصحيح وقوله صونا الخ اشارة الى المقتضى منه

[٣] بناء على ان لو اذا دخلت على المنفى تجعله مثبتا سواء كان المنفى مقدما او تاليا منه

[٤] المراد بالثانى الجزاء وبالاول الشرط والمراد بهما المتقدم والمتأخر الطبيعى سواء كان الشرط مقدما على الجزاء اللفظى ام لا منه

فان استفهام السؤال عن الحال بان وجدت فی مدخوله حال
من الاحوال یحمل علی السؤال والا بطل ای وان لم یستقم السؤال
عن الحال بطل لفظ کیف ولم یبق له معنی اصلا ولذلک ای
لبطلانه قال ابو حنیفة رحمه الله فی قوله انت حر کیف شئت
انه ایقاع للحریة فی الحال ویلغو قوله کیف شئت لانه لا حال للحریة
فلا تتعلق بمشیته وقالا تتعلق الحریة بالمشیة فلا یعتق ما لم یشاء
فی المجلس وفی الطلاق یعنی اذا قال انت طالق کیف شئت
تقع الواحدة الرجعیة قبل المشیة فی المجلس فان کانت غیر موطوءة
فقد بانت لا الی عدة ولا مشیة لها لانه یلغو تفویض الزوج الصفة
ای البینونة والرجعیة الی مشیتها لعدم المحل بعد وقوع الاصل
وهو الطلاق الرجعی وان کانت موطوءة فالمحل باق بعد
وجود الاصل فلها المشیة فی الصفة ویبقی الفضل فی الوصف
ای یبقی الزائد عن اصل الطلاق من کونه باینا فی وصف الطلاق
وهو کونه باینا والقدر عطف علی الوصف ای ویبقی الفضل فی القدر
ای الثلاث مفوضا الیها بشرط نیة الزوج فان اتفقا فذاک
والا فرجعیة وهذا لانه لما فوض الکیفیة الیها فان لم ینو الزوج
اعتبر نیتها وان نوی الزوج فان اتفق نیتها یقع ما نویا وان
اختلف فلا بد من اعتبار النیتین اما نیتها فلانه فوض الیها واما نیته
فلان الزوج هو الاصل فی ایقاع الطلاق فاذا تعارضتا فقط
فبقی اصل الطلاق وهو الرجعی وقالا ما لم یقبل الاشارة الحسیة
من الامور الشرعیة کالطلاق والعتاق فحاله ووصفه عطف
تفسیر للحال کالبینونة والرجعیة للطلاق بمنزلة اصله فی عدم
قبول الاشارة فیتعلق الاصل ای اصل الطلاق بالمشیة
بتعلیقه ای بتعلیق الوصف بالمشیة فلا یقع شیء ما لم تشأ فی
المجلس فاذا شاءت فی المجلس فالتفریع کما قال ابو حنیفة رحمه الله

اشارة الی ان جواب ان فی قوله ان استقام محذوف منه

بخلاف الطلاق فان له کیفیة وهی ان یکون رجعیا او باینا منه

قیدنا بانت طالق لانه لو قال المطلق نفسک کیف شئت فانه یتعلق اصل الطلاق ووصفه بالمشیة اتفاقا لان تفویض الاصل الیها لیس من کلمة کیف وانما هو من لفظ طلق وکیف تفید تفویض الاوصاف کذا فی التلویح منه

فالواقع هو الطلاق الرجعی لکنها یصیر باینا لعدم المحل منه

انما قیدنا بالثلث لانها لا تملک ان تطلق ثنتین ولو نویا هما لان المفوض لا یملکه بهذه الصیغة ای بقوله انت طالق ای لان الطلاق اسم جنس لا یدل علی العدد بخلاف ما لو طلقت ثلثا لانه لا تعتبر فیه الوحدة الاعتباریة فصحت ارادته والمثنی بمعزل عنه منه

وفائدة التفویض الیها استقلالها عند عدم نیة الزوج لا مطلقا وانما قلنا لا مطلقا لانه اذا وجدت نیة الزوج کانت معتبرة ومحتاجا الیها لان المفوض الیها الوصف وهو متنوع بین البینونة والعدد فیحتاج الی نیة الزوج لتعیین احدهما وبه اندفع ما رجحه فی النهایة من روایة الطحاوی انه لا یحتاج الی نیة الزوج لانه لما فوض الامر الیها یجب ان تستقل باثبات ما فوض الیها اعتبارا بعامة التفویضات فتدبر منه

بان شاءت باینة ونواها الزوج یقع باینة وان شاءت ثلاثا ونواها الزوج تطلق ثلاثا منه

ویبقی الکیفیة ای کونه رجعیا او باینا خفیفة او غلیظة مفوضة الیها فعلم منه ان قوله بشرط نیة الزوج قید للتفویض اذا وجدت نیة الزوج یعنی اذا وجدت نیة الزوج لا یبقی الفضل فی الوصف والقدر مفوضا الیها مطلقا فلا تقع البائنة فیما اذا شاءت باینة ونوی الزوج رجعیة بل یقع رجعیة لانه یعتبر نیة الزوج ایضا فلا تغفل منه

رحمه الله واعلم ان قوله ما لم یقبل الخ قیاس حذفت صغراه وبیانه ان
الطلاق والعتاق لا یقبل الاشارة وما لا یقبل الاشارة فحاله
ووصفه بمنزلة اصله فی عدم قبول الاشارة ینتج ان الطلاق حاله
ووصفه بمنزلة اصله فیتعلق الاصل ایضا بمشیتها اما المقدمة
الاولی فلان الطلاق غیر محسوس واما الثانیة فلان جمیع اوصاف
الطلاق تعلقت بمشیتها اتفاقا والطلاق بدون الوصف لا یتصور
فیتعلق اصله بتعلق وصفه الخ فالخلاف مبنی علی عدم انفکاک الوصف
عن الاصل لان ما لا یکون محسوسا یعرف وجوده بوصفه
والوصف مفتقر الی الاصل فاستویا فصار تعلیق الوصف
تعلیق الاصل ثم اعلم ان فی عبارة المص مسامحة ظاهرة والاولی
ان یقول ما لم یقبل الاشارة فاصله بمنزلة حاله ووصفه الخ لانه
لا یفهم منه ما هو المقصود بلا خفاء بخلاف عبارة المص فانه لو اجری
علی حقیقته یلزم الخلف لان الحال والوصف اذا کان مثل
الاصل وهو غیر مفوض عند ابی حنیفة رحمه الله یلزم ان یکون
ایضا غیر مفوض وقد فرض مفوضا فلا بد ان یصرف عن حقیقته
ویحمل علی القلب فیؤول الی ما ذکرناه وکم اسم موضوع للعدد
الواقع اما مذکورا کقولک انت طالق واحدة او ثنتین او ثلاثا
او مقتضی کقولک انت طالق تقدیره طالق واحدة قال فی التقریر
هذا بالنظر الی الطلاق واما مطلقا فلا دلالة علی وقوع شیء من المعدودات
فتدبر فاذا قال انت طالق کم شئت لم تطلق ما لم تشأ
فی المجلس لان کم شئت تفویض لما هو الواقع الی مشیتها وهو عام
بحسب العدد فتطلق ما شاءت من العدد بشرط نیة الزوج وتقیید
بالمجلس لانه تملیک والتملیکات تقتصر علی المجلس فتکون بمعنی
الشرط مجازا فکانه قال انت طالق علی ای عدد شئت ولیست
باستفهامیة ولا خبریة اما الاول فظاهر واما الثانی فلانه

لان الوصف مفوض بالاتفاق بل الخلاف انما هو تفویض الاصل منه

للتكثير وهو ليس بمراد وحيث واين اسمان للمكان المبهم فاذا قال
انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع الطلاق ما لم تشاء
لان الطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر مطلق المشية
فلذا قال وتتوقف مشيتها على المجلس فاذا قامت خرج من يدها
وذلك لانه ليس فيها معنى الوقت حتى يعم الاوقات ولا يتوقف
على المجلس فيقتصر على المشية في المجلس قيل اذا الغا ذكر المكان
بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في قوله
انت طالق دخلت الدار واجيب عنه بانه لما تعذر العمل
بالظرفية جعلناها مجازا بمعنى ان لمشاركتهما في الابهام فيصير
بمنزلة قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء ولم يجعل بمعنى
اذا ومتى ولذا قال بخلاف اذا ومتى فانهما يعمان الاوقات
كلها فلا تتوقف مشيتها على المجلس فلها ان تشاء في المجلس وبعده
فاذا قال انت طالق اذا شئت او متى شئت تطلق ان شاءت
في المجلس او بعده وانما لم يجعل حيث واين مجازا عن اذا ومتى حتى
لا يتوقف على المجلس فيكون معنى الظرفية مراعيا لانهما ظرفا مكان .
واذا ومتى ظرفا زمان وليس في احدهما معنى الاخر فينبغي ان لا يجعل
مجازا عنهما كذا قالوا الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا ظرف
لقوله يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط اي اذا خالطت .
الاناث مع الذكور ولا يتناول الاناث المفردات اي لا يكون لهن خاصة فهذا
بالاتفاق فلذا لم يقل فيه عندنا وذهب بعض الشافعية الى انه لا
يتناول الاناث ولو عند الاختلاط الا بدليل لان كل علامة تختص
بفريق وضعا والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته ولو تناول الاناث
لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله تعالى ان المسلمين
والمسلمات اجيب عن الاول بان اهل اللسان يجعلون المغلوب من افراد
الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة

ذكر جمع الذكور في بحث الحروف لان الكلام فيه باعتبار علامته وهي حرف كذا في بعض الشروح منه

راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وعن الثاني بان
سبب نزول الآية ان النساء شكون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقلن ما بالنا لم نذكر في القرآن فطلبن التخصيص بالذكر مع عرفانهن
الدخول في جمع الذكور واعتقادهن الوجوب عليهن كما على الرجال
فانزل الله تعالى هذه الآية تطييبا لقلوبهن فلا تكرار وان ذكر الجمع
بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة سواء كان عند الاختلاط
اولا حتى قال محمد في السير الكبير اذا قال المستامن آمنوني على بني
وله بنون وبنات ان الامان يتعلق بالفريقين اي البنين والبنات
لما مر من اصولنا ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده
لان جمع الاناث لا يتناول الذكور ولو قال آمنوني على بني وليس
له سوى البنات لا يثبت الامان لان جمع الذكور لا يتناول الاناث
المفردات كما مر واما الصريح عطف على قوله واما المجاز فيما سلف
وبينهما جمل معترضة والصريح في اللغة الظهور سمي القصر صرحا
لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية وفي الاصطلاح ما ظهر اي
لفظ ظهر المراد به ظهورا بينا اي تاما احترز به عن الظاهر لان
الظهور فيه ليس بتام لبقاء احتمال التاويل والتخصيص وخرج النص
والمفسر بقيد الاستعمال المعتبر في مورد القسمة وذلك لان ظهورهما
بالبيان والقرائن لا بكثرة الاستعمال ولو صرح بهذا القيد لكان اولى
حقيقة كان الصريح او مجازا لان المعتبر فيه ظهور المراد بكثرة
الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين مثال المجاز منه قوله
لا اكل من هذه الحنطة فان الحنطة مجاز متعارف في المتخذ منها كالخبز
وهذا التمثيل انما يصح على قول الامامين كما قيد به في التحرير والاظهر تمثيله
بقوله لا اكل من هذه النخلة كما لا يخفى ومثال الحقيقة منه كقوله انت
حر وانت طالق ونحو بعت واشتريت لان معناها ما اتفق عليه
اللغة والاصطلاح بخلاف الصلوة والحج والزكوة فانها لم يبق على

بان قال بعد قوله بينا بحسب الاستعمال منه

وقد سبق كلام يتعلق به في بحث ما يترك به الحقيقة فارجع اليه منه

معانيها اللغوية وحكمه اى حكم الصريح والاثر المترتب عليه تعلق
الحكم الشرعى بمعنى الاثر المترتب على خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير بعين الكلام وقيامه بالرفع
عطف على تعلق الحكم كقولك زيد كاتب وشاعر مقام و
معناه والضمير ان للكلام والحاصل ان حكم الصريح ان يتعلق الحكم الشرعى
بنفس الكلام من غير التفات الى المعنى وقيام لفظه مقام معناه المراد منه
كانه نفس معناه الحاصل فى الذهن وليس بواسطة اللفظ معنى يحتمل شيئا
آخر وهذا كالنوم لما اقيم مقام الحدث لا يلتفت الى وجود الحدث
بل ثبت الحكم بنفس النوم الموجب للاسترخاء حتى استغنى عن العزيمة
اى عن النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد كقولك
بعت واشتريت فان المقصود حاصل بهما نوى او لم ينو وكالطلاق والعتاق
حتى اذا اضافهما الى المحل فباى وجه اضاف سواء بصيغة النداء كقوله
انت حر واراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت
طالق يعتق وتطلق نواه او لم ينو نعم لو اراد فى انت طالق رفع
حقيقة القيد صدق ديانة لا قضاء ولا ينافى ذلك ما فى القنية
من ان امرأة كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ على فقرأ
لا تطلق انتهى وذلك لان صدور الكلام وحدوثه من الرجل
لا بد منه فى ثبوت الاحكام له وعليه ولو غلطا والذى تلفظه ههنا
وقرأ هو لفظ المرأة لا لفظه وايضا لا بد من قصد الخطاب حتى
يتصف المخاطب بالطلاق وههنا ليس كذلك فتأمل واما الكناية
فما اى لفظ استتر المراد به بحسب الاستعمال ولا يفهم المراد
الا بقرينة لفظية او معنوية يعنى الكناية غير معلوم المراد ابتداء
بل يحتاج الى قرينة فخرج الخفى فانه معلوم المراد ابتداء لكن خفى مراده
بعارض غير الصيغة حقيقة كان ذلك اللفظ او مجازا كالصريح
مثل الفاظ الضمير مثال للكناية التى هى حقيقة فى معناها كهى للغائبة

وجهه انه على هذا يلزم ان لا يتصف المرأة بالطلاق فيما اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق لانه ليس على طريق الخطاب فتدبر منه

يعنى المراد بالاستتار هو الاستتار الناشى من الاستعمال بان استعمله المتكلم قاصدا الاستتار وان كان معناه ظاهر اللغة كما ان الانكشاف يحصل بالصريح باستعماله وان كان خفيا لغة ولم يشترط الاستعمال فى الصريح لاشترط ههنا فيدخل فى الكناية المشترك والمشكل واشباههما فافهم منه

لان المعتبر فيها استتار المعنى بالاستعمال وذلك يتحقق فى الحقيقة والمجاز كالصريح منه

للغائبة وانا وانت فانها كنايات حقيقة عن مراجعها اذ لا تميز
بين اسم واسم الا بقرينة تنظم اليها من الغيبة او التكلم او الخطاب و
ومع ذلك حقيقة فى معناها واعلم ان بعضهم يشترط فى الكناية
الاستعمال فعلى هذا يدخل الضمائر فيها بلا شبهة لانها كنايات
بالوضع وبعضهم اشترط فيها ذلك كما اشرنا اليه سابقا وهو
المختار عند بعض المحققين فعلى هذا لا يدخل الضمائر فيها بحسب
الظاهر لانها كنايات بالوضع لا بالاستعمال مع انها منها ولذا
قال المص مثل الفاظ الضمير واجيب عنه بانها انما وضعت ليستعملها
المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم ان اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا
يكنى عنه بهو كما يكنى عنه بابى فلان لا انها كنايات قبل الاستعمال
فلا تكون خارجة عن التعريف وحكمها اى حكم الكناية ان لا يجب العمل
اى ان لا يثبت الحكم الشرعى بها الا بالنية اى نية المتكلم او ما يقوم
مقامها من دلالة الحال لكونها مستترة المراد فلا يثبت الحكم ما لم يزل
ذلك الاستتار وكنايات الطلاق كباين وحرام ونحوهما سميت
بها اى بالكنايات مجازا هذا جواب سؤال مقدر وهو ان علماءنا قالوا
بوقوع الطلاق البائن بقوله انت باين وامثاله بناء على ان موجب الكلام
هو البينونة والحال ان هذه الالفاظ كنايات عندهم والكناية هى ما استتر
المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق فى هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها
الرجعى كما فى انت طالق وحاصل الجواب ان اطلاق لفظ الكناية عليها
مجاز لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد من اهل اللسان
لكن الابهام فيما يتصل به كالباين مثلا فانه مبهم فى انها باينة عن وصلة
النكاح او غيره كوصلة القرابة فاستتر المراد لا فى نفسه بل باعتبار ابهام
المحل فاستعير لها لفظ الكناية حتى كانت الطلقات الواقعة بتلك
الالفاظ بواين فصار الطلاق البائن واقعا بموجب الكلام بنفسه من غير
ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق الا فى قوله اعتدى واستبرئى

اى تطلق الكناية حقيقة لا مجازا كما فى تسمية كنايات الطلاق بها كما سيجئ منه

بان يكون المراد مستترا بان لا يصرح به وهذا لا ينافى كون الضمائر اعرف المعارف كما لا يخفى منه

لا اعتبار للدلالة عند الشافعى بل لا بد من النية ذكره الزيلعى منه

رحمك وانت واحدة استئناء من قوله حتى كانت بواين اما في
اعتدي فلان العد يحتمل عد الدراهم وعد الاقراء والمراد مستتر
فاذا نوى الاقراء يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء لان وجوب
عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للامر والضرورة تندفع
باثبات واحد رجعي فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو البينونة
هذا اذا قال اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال قبل الدخول بها
فلا وجه للاقتضاء لانه لا عدة لها فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني
طالقا بطريق اسم المسبب على السبب لوجود شرطه وهو اختصاص
المسبب بالسبب لان الاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص
بالطلاق واما في استبرئي رحمك فلان طلب البراءة يحتمل ان يكون
للولد وان يكون لزوج آخر واما قوله وانت واحدة فيحتمل ان يكون
صفة للمرأة وان يكون صفة للطلقة المحذوفة فالمعنى انت طالق
طلقة واحدة فاذا نوى الطلاق يكون رجعيا ولا يعتبر باعراب
الواحدة هو الصحيح لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب
كما في الهداية وقد الحق في فتح القدير بهذه الثلثة كنايات كثيرة
يقع بها رجعي بجامع ان المقدر الطلاق والاصل في الكلام الصريح
لان الكلام موضوع للافهام والافادة والصريح هو التام في
هذا المعنى ففي الكناية قصور عن البيان باعتبار الاشتباه فيما هو
المراد ويتوقف العلم فيها على النية وظهر هذا التفاوت اي التفاوت
بين الصريح والكناية بحسب الظهور والخفا فيما يدرئ اي يدفع
بالشبهات يعني ان ما يسقط بالشبهة لا يثبت بالكناية ولذا لو اقر
على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة
ما لم يذكر اللفظ الصريح فلو قال جامعت فلانة لا يحد ما لم يذكر زنيت
بها وكذا لو قال لامرأته جامعك فلان جماعا حراما لا يجب عليه الحد
لانه لم يصرح القذف بالزنا واما الاستدلال اي التقسيم الرابع

9 لا من قوله سميت بها مجازا لان معانيها غير مستترة ايضا بل الابهام فيها انما هو في المتعلق كما ان الفاظ الكناية انما تطلق الكناية عليها حقيقة منه

7 كالحدود لقوله عليه السلام ادرؤوا الحدود بالشبهات منه

الرابع من التقسيمات الاربع في معرفة وجوه الوقوف على المراد اعلم ان دلالة
النصوص اما صحيح او فاسد فالصحيح هو العبارة والاشارة والدلالة
والاقتضاء وما سوى ذلك فهو فاسد ووجه الحصر في الاربعة ان الحكم
المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان
كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان
مفهوما منه لغة فالدلالة او شرعا فالاقتضاء والاستدلال طلب
طلب الدلالة كالاستنصار طلب النصر والدلالة كون الشئ بحيث
متى فهم فهم غيره فان كان التلازم بعلة الوضع فوضعية او العقل
فعقلية او الطبع فطبعية واللفظية عبارة واشارة ودلالة
واقتضاء وباعتباره ينقسم اللفظ الى دال بالعبارة الخ ثم اعلم ان
في عبارة المص مسامحة لان الاستدلال صفة المستدل وليس
من اقسام الكتاب والظاهر ان يقول واما الدال بالعبارة فهو
اللفظ الدال مطابقة او تضمنا او التزاما على ما سيق الكلام لاجله
او يقول اما دلالة اللفظ على الموضوع له او جزئه او لازمه المتأخر فعبارة
ان سيق الكلام له بعبارة النص اراد بالنص اللفظ مطلقا لا النص
الذي هو قسيم الظاهر والعبارة هو اللفظ الدال على المعنى فالمراد بعبارة
عينه فالاضافة من قبيل جميع القوم وكل الدراهم فهو اي الاستدلال
بعبارة النص العمل اي عمل المجتهد وهو اثبات الحكم لا العمل
بالجوارح بظاهر ما سيق الكلام له الضمير المجرور راجع الى ما وهي
عبارة عن المعنى واضافة الظاهر اليه بيانية اي بالظاهر الذي
هو المعنى المسوق له الكلام والمراد بالسوق هنا مجرد التكلم به لافادة
معناه سواء كان سوقا اصليا وهو ما كان الكلام لاجله كالعدد
المفهوم من قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث
ورباع الاية او غير اصلي كاباحة النكاح في هذه الآية وحاصله ان
العبارة دلالة اللفظ على المعنى المسوق له الكلام باحدى الدلالات

2 واما عند المتأخر فان دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء كما سيجيء منه

النص ضو

3 اي لا يحتاج الى مزيد تامل فرقا بينه وبين اشارة النص لانه عمل بما ليس بظاهر من كل وجه والا تكفي ان يقال هو العمل بما سيق الكلام له منه

4 فان هذه الاية نص في العدد ظاهر في اباحة النكاح وفهمها من العبارة منه

الثلث والمراد بالكلام المذكور في التعريف هو الكلام من الكتاب والسنة
لا مطلق الكلام بقرينة ان الكلام فيهما فلا يرد ان التعريف اعم من
المعرف واما الاستدلال باشارة النص اي اللفظ مطلقا كما مر
فهو العمل اي عمل المجتهد وهو اثبات الحكم كما مر بما ثبت بنظمه اي
بنظم النص من غير زيادة ولا نقصان خرج به اي بقوله بنظمه الثابت
بدلالة النص لانه ثابت بمعنى مستفاد من النظم لغة لكنه اي ما ثبت
بنظمه غير مقصود ولا سيق له النص اعلم ان القصد يكون
باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ ولا شك ان احدهما كاف
في التعريف الا انه جمع بينهما ترجيا وطلبا لمزيد الكشف خرج به الثابت
بعبارة النص وليس بظاهر من كل وجه اي لا يفهم بنفس الكلام
في اول السماع من غير تامل وليس هذا الكلام من تمام الحد بل ابتدا
كلام يعني انه ظاهر من حيث انه يستفاد من اللفظ وغير ظاهر
من حيث انه لم يسق له النظم ثم ان كان الغموض فيه بحيث يزول
بادنى تامل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة
فكر يقال هذه غامضة وانما سمي اشارة النص لانه لما لم يكن ه
النص مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا يدرك
صريحا بل اشارة قال بعضهم نظير العبارة والاشارة في المحسوسات
ما اذا نظرت بموخر عينك يمنة ويسرة فما قصدت بالنظر
اليها فهو بمنزلة العبارة والذي رأيته من جانبيك بموخر
عينك من غير ان يقصد اليه بالنظر بمنزلة الاشارة والاظهر
في نظيرهما من المحسوسات انك اذا نظرت المرآة فاما ان تنظر
الى وجهك قصدا وبالذات او الى نفس المرآة فعلى الاول يكون
وجهك بمنزلة العبارة والمرآة بمنزلة الاشارة وعلى الثاني بالعكس
وهذا اي عبارة النص واشارته مجتمعين في مثال واحد كقوله تعالى
وعلى المولود له اي وعلى الذي ولد له وهو الاب رزقهن اي

بضم الميم وسكون الهمزة وبدل واوا وكسرها اي كسر فيها حاجبي الاذن ومؤق العين بضم الميم وسكون الهمزة وبدل واوا اي طرفها حاجبي الالف منه

اي طعام الوالدات وكسوتهن على الارضاع اذا كن مطلقات كذا
في تفسير الجلالين سيق الكلام لاثبات النفقة اي لايجابها ه
على الاب وفيه اي في ذكر المولود له دون الوالدات اشارة الى ان
النسب الى الاباء لانه نسب الولد الى الاب باللام المقتضية للاختصاص
فيكون دليلا على ان المختص بالنسبة هو الوالد في الامور التي به
يتميز بها بين نسب ونسب كالامامة الكبرى والكفاءة واعتبار
مهر المثل فانه يعتبر فيها جانب الاب لا الام والا فالولد ينسب ه
الى الام كما نسب الى الاب ويرث منها كما يرث منه وان له ولاية
حق التملك في مال الابن فان الاضافة بحرف اللام دليل
كما يضاف العبد الى سيده فيقال هذا العبد لزيد الا ان ه
بالاجماع لا يصير الولد ملكا لابيه وهما اي العبارة والاشارة
سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان كلا منهما دلالة لفظية
وهو يفيد القطع عندنا اذا لم يوجد احتمال ناش عن دليل فالحق
انهما قد يكونان قطعيين ظنيين ومتعاكسين كذا في التقرير وعلى
تقدير ثبت الحكم بهما الا ان الاول اي العبارة ولم يقل الاولى
لعدم كون الثانية للتانيث اذ لا معنى للكلمة بدونها كذا حققه الفاضل
عصام الدين احق عند التعارض من الاشارة لعدم كونها مقصودة
بالسوق بخلاف الاول مثال التعارض قوله عليه الصلوة والسلام
في حق النساء انهن ناقصات العقل والدين فقيل ما نقصان
دينهن قال عليه السلام تقعد احديهن في قعر بيتها شطر عمرها اي
نصفه لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لنقصان دينهن وهو
العبارة وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قاله
الشافعي رحمه الله وهو معارض بما روي عن النبي عليه السلام انه قال
اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فيرجح على الاشارة
وللاشارة عموم كالعبارة يعني الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة

بدليل ما قبل الاية وهو قوله تعالى واذا طلقتم النساء الخ منه

يعني عبارة في الموضوع له واشارة الى جزئه وهو ان النسب الى الاباء منه

حتى لو كان الاب قرشيا والام عجمية يعد الولد قرشيا فيصح امامته منه

اي الدليل اللفظي المفهوم من قوله دلالة لفظية منه

فلا يرد ما قيل من انه يجوز التفاوت بينهما بكون العبارة قطعية دون الاشارة منه

من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم انما هو باعتبار الصيغة
فيكون عاما قابلا للتخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن خص منها اباحة وطي الاب جارية
الولد وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا للاب
واما الثابت بدلالة النص اي الحكم الثابت بدلالة النص فما
اي حكم ثبت بمعنى النص لغة نصب على التمييز من قوله بمعنى
النص اي بسبب معنى لغوي مستفاد من النص وهو المعنى و
الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير استنباط لا المعنى الذي
يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة فكان هناك
مفهومان مفهوم يوجبه ظاهر اللفظ كالمفهوم من الضرب من و
استعمال آلة التاديب في محل قابل ومفهوم يودي اليه اللفظ وهو
مفهوم المفهوم كالايلام من الضرب وهو ايضا لغوي فان كل
من كان من اهل اللسان يفهمه منه وانما قلنا كذلك لانه ان لم
يفهم احد او يفهم البعض دون البعض فلا دلالة له من حيث
اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو
عالم بالنص وبهذا القيد اعني قيد اللغة خرج القياس فان
المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه و
الا المجتهد وكذا خرج به الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء ثابت
شرعا والمحذوف ثابت عقلا وخرج بقوله بمعنى النص العبارة
والاشارة وقوله لا اجتهادا تاكيد لقوله لغة وانما عرف المص
ههنا بقوله الثابت بدلالة النص لا الاستدلال بها اكتفاء بما عرفه
في العبارة والاشارة وانما عرف الحكم الثابت بدلالة النص ولم
يعرف نفسها كما في التنقيح حيث قال دلالة اللفظ على الحكم في شيء
يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة اهتماما
بشان الحكم فان المقصود بالدلالة اثباته فتعرض لتعريفه قصدا

وتسمى فحوى الخطاب ومفهوم الموافقة

قصدا واشار الى تعريف الدلالة في ضمنه وكذا الكلام في الثابت و
باقتضاء النص فيما بعد فافهم كالنهي عن التافيف وهو تلفظ كلمة
اف والمستفاد من هذا المعنى اللغوي هو الايلام والاذى يوقف
اي يعرف بذلك النهي بل المفهوم منه وهو النهي عن الايلام والاذى
الا ان المفهوم الثاني لما كان لازما للمفهوم الاول ارتكب المجاز
في النسبة لظهور المراد وجملة يوقف به حال من النهي اي حال كون
ذلك النهي يحصل الوقوف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد و
والحاصل ان قوله تعالى ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب
والضرب شيء يوجد فيه الاذى وهو معنى يفهمه كل من عرف اللغة و
ان الحكم في المنطوق وهو النهي عن التافيف لاجله ولا يختص فهمه
بالمجتهد كما في القياس واعلم انه لو قال المص كحرمة الضرب الثابت
بمعنى النهي عن التافيف المعلوم منه لغة بدون اجتهاد لكان اظهر
ليكون مثالا لما ذكره من الثابت بدلالة النص الا انه تسامح
في العبارة بناء على ظهور المراد ثم في قوله لا اجتهادا رد لما قاله البعض
الاصوليين من ان دلالة النص قياس جلي والثابت به اي
بالمعنى الذي هو الدلالة او بقسم الدلالة او بجنس الدلالة لما عرفت
في العبارة كالثابت بالاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم
لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولذا سميت دلالة و
النص فيتقدم على خبر الواحد والقياس الا عند التعارض فان
الثابت بالاشارة مقدم على الثابت بالدلالة لان فيها النظم والمعنى
اللغوي وفي الدلالة المعنى اللغوي فقط فبقي النظم سالما عن المعارض
مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطاء
فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث
جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة
النص واما وجوب القصاص فمن عبارة دليل آخر وقد سبق و

من ان الف من نفس الكلمة ولا معنى لها بدونها لا
للتانيث

هذا جواب سؤال مقدر وهو انه لما كان جميع جزائه
جهنم لزم نفي القصاص بالاشارة كما لزم نفي الكفارة
بها وحاصل الجواب ان وجوب القصاص ثبت
بعبارة نص اخر والعبارة اولى عند التعارض
من الاشارة

ان العبارة احق عند التعارض ولهذا اى لان الثابت بالدلالة كالثابت
بالاشارة فى كونه قطعيا مضافا الى النص صح اثبات الحدود والكفارات
بدلالة النصوص دون القياس لان الثابت بالدلالة ثابت لغة
ولا شبهة فيه بخلاف القياس فانه ثابت بالرأى وفيه شبهة و
والحدود وتندرئ بالشبهات لقوله عليه السلام ادرأوا الحدود بالشبهات
فعلم من هذا التعليل ان المراد بالقياس هو القياس الذى تدرك
علته بالرأى لا القياس الذى كانت علته منصوصة بنص فان
هذا القياس بمنزلة النص ويثبت به الحدود والكفارات فلا
فرق بينه وبين الدلالة فى ذلك مثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب
الرجم على غير ماعز ممن زنى فى حالة الاحصان فانه روى ان ماعزا
وهو محصن زنى فرجم ومعلوم انه انما رجم لصدور هذه الجناية عنه
حالة الاحصان لا لكونه ماعزا فيثبت الحكم فى حق غيره بالدلالة
ومثال اثبات الكفارة بها ايجاب الكفارة عندنا فى الاكل والشرب
فى يوم رمضان بدلالة نص ورد فى الوقاع لان المعنى الذى
يفهم فى الوقاع موجبا للكفارة وهو كونه جناية على الصوم فانه
الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما بل بالاولى لان
الصبر عنهما اشد والداعية اكثر فبالاحرى ان يثبت الزاجر فيهما
واما القياس فلا يثبت به الحدود والكفارات لان الرجل الواقع
جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم تائبا والتوبة دافعة للذنب
ومع هذا اوجب النبى عليه السلام الكفارة فلا يقاس عليه غيره لان
علة القياس غير منصوصة بنص ههنا مع انه لا بد ان يكون كذلك
فان سبب الكفارة غير معقولة فيه مع وجود التوبة ولا مدخل للرأى
فى معرفة ما يحصل به ازالة الاثام فلا يمكن اثباتها بالقياس الذى مبناه
على الرأى والثابت به اى بقسم دلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه لا
عموم له لانه من عوارض الالفاظ والدلالة ليست بلفظ والتخصيص

يقال احصن الرجل اذا تزوج وامرأة محصنة اى متزوجة
وفى عرف الفقهاء احصان الرجم فى الزنا عبارة عن
الحرية والتكليف اى العقل والبلوغ والاسلام
والوطئ بنكاح صحيح والمراد بنكاح وهو ان يتزوج
فى عمره مرة بنكاح ودخل بها وبقى الاحصان
وان زال النكاح بعده حتى لو زنى بعده رجم
واحصان القذف عندهم عبارة عن كونه مكلفا
حرا مسلما عفيفا عن الزنا منه

موجود فيهما صح

وانما قلنا عندنا لانه لا كفارة فى الاكل والشرب
عند الشافعى لانها شرعت فى الوقاع منه

والتخصيص انما يكون بعد العموم ولان الثابت بدلالة النص ثابت
بمعنى النص اللغوى وهو المعنى الذى اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون
غير علة والتخصيص يقتضى خلاف ذلك مثلا ان الموجب لحرمة
التأفيف فى موضع النص هو الاذى والشرع جعله علة الحرمة ومتى
وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة الحرمة فيلزم ان يكون علة
وغير علة وهما متنافيان وفيه اشارة الى ان الاشارة تقبله وهو
الاصح كما فى التلويح واما الثابت باقتضاء النص اى بمعنى
بمقتضاه اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط
فلا شك انه يقتضيه فهناك امور اربعة المقتضى بالكسر وهو
النص والمقتضى بالفتح وهو ذلك الشرط والاقتضاء وهو نسبة
بينهما وحكم المقتضى بالفتح وهو المراد من الثابت ههنا فما اى حكم
لم يعمل النص فى اثباته الا بشرط تقدم الجملة صفة شرط
وهو مقتضى النص الذى ثبت به ذلك الحكم عليه اى على النص
فان ذلك اى ذلك الشرط فهذا تعليل لاشتراط تقدمه
عليه امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله اى لصحة معنى تناوله النص
فصار هذا اى الحكم الثابت به مضافا الى النص بواسطة
المقتضى بصيغة اسم المفعول يعنى ان الحكم ثابت بالمقتضى
والمقتضى بالنص والثابت بالثابت بالشئ ثابت بذلك الشئ
والمراد بالنص الامر باقيموا الصلوة مثلا ومقتضاه كون المأمور به
حسنا بعينه وحكمه الوجوب فوجوب الصلوة هو الحكم الثابت
بمقتضى النص وذلك الوجوب لم يعمل ولم يؤثر فيه النص الا
بشرط تقدم وهو صفة الحسن فى المأمور به وما يقال ان وجوب
الصلوة ثابت بالنص انما هو بواسطة ثبوته بمقتضاه فهذا معنى
قوله فصار هذا مضافا الخ وعلامته اى علامة المقتضى يريد بهذا الكلام
ان يبين الفرق بين المقتضى والمحذوف وانما احتاج الى بيانه لان بعض

فالمقتضى قولك اعتق عبدك عنى بالف مثلا ومقتضاه
البيع وحكم ذلك المقتضى الملك فيضاف ثبوت
الملك الى النص بواسطة اضافته الى المقتضى

المشايخ زعم ان لا فرق بينهما لان كل واحد منهما يثبت كل صاحبه
من حيث انهما غير منطوقين ولكن شمس الائمة السرخسي وشيخ الاسلام
الامام البزدوي فرقا بينهما والمص اختار قولهما ان يصح به اي
بالمقتضي المذكور وهو المقتضي بالكسر بان يصير مفيدا وموجبا
للحكم ولا يلغا المذكور عند ظهوره اي المقتضي بالفتح اي لا يتغير
ظاهر الكلام من حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله
بخلاف المحذوف فانه اذا قدر مذكورا انقطع عنه ما اضيف هو
الى المذكور وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى واسئل القرية فانه
اذا صرح بالمحذوف وهو الاهل كان السؤال واقعا عليه وتغير
اعراب القرية من النصب الى الجر قال بعض المحققين ان العامة
جعلوا ما اضمر لتصحيح المنطوق ثلاثة ما اضمر لتصحيح الصدق كرفع
عن امتي الخطاء والنسيان وما اضمر لصحته عقلا كاسئل القرية
وشرعا كاعتق عبدك مني بالف وسموا الكل مقتضي بالفتح فهو ما يتوقف عليه
الصدق او الصحة وقالوا لا يجوز عمومه ما خلا الدبوسي وخالفهم هو
فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان
فقالوا المقتضي ما اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوفا
او مضمرا وجوزوا عموم المحذوف دون المقتضي الا صدر الاسلام
فانه لم يجوز عموم المحذوف ايضا وسبب تخالفهم انهم رأوا
في بعض افراد هذا النوع عموما مثل طلقي [12] نفسك فان طلاقا غير
مذكور ونية الثلث فيه صحيحة ففصلوا بين ما يقبل العموم وسموه
محذوفا وبين ما لا يقبل وسموه مقتضي ووضعوا للكل علامة
من هذا التحقيق ان المص اختار مذهب المخالفين للعامة لما
لاح لانه الحق والحق احق بالاتباع ومثاله اي مثال وجد فيه هو
الثابت اقتضاء النص لان الامر بالتحرير ليس نفس الثابت ولا
مقتضي الامر بالتحرير للتكفير في قوله تعالى فتحرير رقبة مقتض اي هو

فان الخطاء والنسيان واقعان في الامة فلا يصح
القول برفعهما عنهم فاحتاج الى الاضمار اي رفع
عنهم حكم الخطاء وحكم النسيان وهو العقاب
لتصحيح الصدق منه

[12] تقدير افعل فعل الطلاق وثبوت المصدر بطريق
اللغة فيكون كالملفوظ فيقبل العموم
منه

هو مقتض [5] للملك المصحح له شرعا اذ تحرير الحر غير متصور وكذا تحرير ملك
الغير عن نفسه فصار التقدير رقبة مملوكة ولم يذكره اي لم يذكر الله تعالى
الملك والتصريح به لا يوجب تغييرا [6] في اللفظ وليس هو المثال المشهور
وهو اعتق عبدك عني بالف فانه لا يلزمه فيه ان يكون للتكفير فالمقتضي
بالكسر هو الامر بالاعتاق والمقتضي بالفتح هو البيع وحكمه ثبوت
الملك والاقتضاء دلالة هذا الكلام على البيع لكن اختلف في المقتضي
المقدر ما هو فقدره صدر الشريعة بقوله كانه قال بع عبدك عني
بالف وكن وكيلي في الاعتاق وصرح بان البيع المقدر [7] سقط منه
القبول لانه يقبله كما في التعاطي [9] وحاصله ان البيع الثابت اقتضاء
انعقد بالايجاب فقط وقدره الامام البرغري مشتملا على الايجاب
والقبول فقال كانه اشتريته منك بالف فاعتقه عني والمأمور
حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته عنك ورجحه
في التلويح بما رجح [8] به فانظر اليه والثابت به اي بالاقتضاء هو
كالثابت بدلالة النص في كونه مضافا الى النص ومقدما هو
على القياس الا عند التعارض فيقدم الثابت بالدلالة لانه ثابت
لغة بلا ضرورة والثابت بالمقتضي ثابت ضرورة اورد بعض
الشارحين مثالا له فقال اذا باع عبدا من آخر بالفي درهم وقبضه
ولم ينقد الثمن فقال البايع للمشتري اعتق عبدك عني بالف درهم فاعتقه [7]
لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم حين جاءت امرأة
الى عائشة رضي الله عنها وقالت اني اشتريت من زيد بن ارقم
جارية بثمانمائة درهم الى اجل ثم بعتها منه بستمائة فقالت عائشة رضي الله
عنها بئس ما اشتريت وبئس ما اشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله
تعالى ابطل جهاده مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان لم يتب تقتضي
عدم جواز البيع لان تنصيص ارقم باعتبار وجود شراء ما باع قبل نقد
الثمن وهذا المعنى موجود في غيره فيلحق به ولا عموم له اي للمقتضي هو

[5] وله احكام وآثار يترتب عليه كالتصرف في المملوك
والولاء وغير ذلك منه

[6] اي قول المص الامر بالتحرير المثال المشهور في هذا المقام
كما توهمه البعض من وجود الامر بالتحرير فيه
منه

[7] يعني ثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه
وشرائطه التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول
فانه جائز الانفكاك كما في بيع التعاطي ولا
يثبت خيار الرؤية والعيب منه

[9] اي البايع يقبله في نفس الامر ولا يحتاج الى قوله
بعت كما في التعاطي فان زيدا يعطي غير اشياء
فيصح الاعطاء ولا يحتاج الى ان يقول عمرو قبلت
ما اعطاك منه

[8] من انه احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه
على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع
ما توهمه صدر الشريعة اذ لا يقال بعته
عنك بل منك منه

[7] لا يجوز البيع الثابت باقتضاء قوله اعتق عبدك
عني بالف درهم فاعتقه صح

بالفتح عندنا لانه ثابت ضرورة فيقدر بقدرها لان الضرورة تندفع باثبات فرد اذا كان له افراد فلا دلالة على اثبات ما وراءه كاباحة اكل الميتة للمضطر فانه يباح له مقدار ما يندفع به الهلاك وقال الشافعي رحمه الله المقتضى يقبل العموم لانه بمنزلة النص فيجوز فيه العموم كما في النص حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام آخر لا يصدق عندنا ديانة وقضاء هذا تفريع لقوله ولا عموم له فلا يقبل التخصيص والمقتضى المقدر هو طعاما لان تقديره ان اكلت طعاما فعبدي حر وعند الشافعي رحمه الله يصدق فان قيل يقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسئل القرية فيصير كقوله لا آكل اكلا ونية التخصيص فيه صحيحة بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلث لا يصح لان المصدر الذي يثبت من المتكلم الشارع امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء ولا عموم للمقتضى عندنا وقال الشافعي رحمه الله يقع ما نوى من الثلث او الثنتين بخلاف طلقي نفسك فانه تصح فيه نية الثلث فان معناه افعل فعل الطلاق فثبوت المصدر بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر اسماء الاجناس فصار كانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا وبخلاف انت باين فانه تصح فيه نية الثلث ايضا لان البينونة على نوعين خفيفة وغليظة فاذا نوى الثلث نوى ما يحتمل لفظه فصحت ولا كذلك نية الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد على اختلاف التخريج فعندنا لما ذكرنا وعند الشافعي فلان للمقتضى عموما عنده ثم اعلم انه لما فرغ عن بيان الاستدلال الصحيح وهو الاستدلال

وايضا التخصيص لا في اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ منه

فلا يجوز من قبل الاقتضاء فيقبل العموم فيخصص منه

يعني سيجيء ان ثبوت البينونة في انت باين امر شرعي لكن البينونة لغة منه

حاصله ان البينونة تتصل بالمرأة في الحال ولا تتصل وجهان انقطاع يرجع الى الملك وانقطاع الى الحل فتعدد المقتضى تعدد المقتضى على الاحتمال فيصح تعيينه منه

بالعبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء على ما عرفت تفصيلها شرع الآن في بيان الاستدلال الفاسد وهو ما عدا المذكور من الاستدلال باسم العلم والتخصيص بالوصف والتعليق بالشرط والتخصيص بالسبب ونحو ذلك فان الاستدلال بها فاسد عندنا فقال فصل في الادلة الفاسدة التنصيص على الشيء باسمه العلم وهو ما يدل على الذات لا على الصفة سواء كان علما كزيد او اسم جنس كالماء وقد يفسر بالاسم الجامد يدل على الخصوص عند البعض وهم الشافعي والاشعرية وبعض الحنابلة فمعنى قولك جاء زيد ان المجيء مختص بزيد عندهم لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فيكون الحكم عما عداه منفيا ويقال له مفهوم المخالفة ومفهوم اللقب وهو ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق وله شرائط عند القائلين به الاول ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه على المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق والثاني ان لا يظهر مساواته للمنطوق في الحكم حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته له يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص ورد في المنطوق والثالث ان لا يخرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فحينئذ لا يدل على نفي الحكم عما عداه والرابع ان لا يكون للكشف والمدح والذم ونحو ذلك والخامس ان لا يكون المنطوق لسؤال حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على السؤال ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم ههنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم والسادس ان لا يكون حكم المسكوت عنه ثابتا بنص آخر كقوله عليه الصلوة والسلام الماء اي الاغتسال بالماء المطلق من الماء اي بسبب انزال المني فهم الانصار رضي الله تعالى عنهم

واعلم ان مفهوم المخالفة غير معتبر عندنا في الادلة الشرعية وعند الشافعي معتبر فيها واما في غيرها فمعتبر اتفاقا منه

مثل الجسم الطويل العريض العميق متحيز ولا يراد نفي الحكم عما عداه لان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف محال وانما وصفه به تعريفا للجسم وكشفا واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف منه

جمع نصير كشريف واشراف او جمع ناصر كصاحب واصحاب
واللام للعهد الخارجي اي انصار النبي عليه السلام واختص عرفا ه
باصحاب المدينة الذين آووا ونصروا فان قلت الانصار جمع
قلة فلا يكون لما فوق العشرة وهم كانوا اضعاف الالف قلنا
القلة والكثرة انما اعتبرنا في نكرات الجموع ذكره الكرماني عدم
وجوب الاغتسال بالاكسال وهو ان يفتر الذكر من الجماع قبل
الانزال لعدم الماء وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص
لما فهموا ذلك قال بعض الشارحين اعلم ان الانصار وان
فهموا ذلك رجعوا عنه لما اخبرتهم عائشة رضي الله عنها بالحديث
الشريف اذا التقا الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل
انزل او لم ينزل فوافقوا المهاجرين على الوجوب فكان حديث
الماء من الماء منسوخا وكذا جمع الائمة الاربعة على الوجوب كما
نقله النووي في شرح مسلم ومنهم من حمل الحديث على الاحتلام
وعندنا لا يدل عليه اي التنصيص على الشيء باسمه العلم لا يدل
على الخصوص عندنا سواء كان مقرونا بالعدد كقوله عليه السلام
خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم الحية والغراب الابقع
والفارة والكلب العقور والحديا كذا في الجامع الصغير فانه
لا يدل على نفي الحكم عما عداه عندنا او لم يكن مقرونا بالعدد
وقال عبد الله الثلجي من اصحابنا اذا كان المنصوص مقرونا بالعدد
يدل على الحصرية لان في اثبات الحكم في غيره ابطالا للعدد
المنصوص وذا لا يجوز وجوابه ان الحكم في غير المنصوص انما
يثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطالا للعدد
المنصوص وعلى هذا زاد العلماء العتاق والعفو عن القصاص
النذر على قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح
والطلاق واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق لكونهما من

كما اختص المهاجرون بالمهاجرين من مكة شرفها الله تعالى منه

سميت فواسق لخروجها بالايذاء والافساد عن طريق معظم الدواب كذا ذكره المناوي منه

الحل ما بين حرم الكعبة والميقات منه

من ابنية المبالغة اي الجارح المفترس كالاسد والذئب والنمر سماها كلبا لاشتراكها في السبعية وقيل اراد الكلب المعروف والحديا بضم الحاء وفتح الدال وتشديد الياء المقصورة وهو تصغير الحداءة وجمعها الحدا الطائر المعروف كذا في شرح المناوي للجامع الصغير منه

من الاسقاطات والنذر كاليمين لان النص لم يتناوله اي ما ورد المنصوص
فكيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يمكن ان يدل على نفي الحكم اصلا
واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة
فنقول فائدته ان يتأمل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم في غيرها
لينال درجة الاجتهاد والاستدلال منهم اي من الانصار على اختصاص
الحكم على الماء بحرف الاستغراق وهو اللام لانها تفيد العموم
عند عدم العهد لا بدلالة التنصيص فهذا جواب عن دليل الخصم
ويؤيد هذا الجواب ما ذكر في بعض الشروح من انه ورد في بعض
الروايات انما الماء من الماء وعندنا هو كذلك انه موجب و
للاستغراق فلا اغتسال الا من المني لكن فيما اي في وجوب الغسل الذي
يتعلق بعين الماء اي بالمني وقضاء الشهوة لا مطلقا للاجماع على
وجوبه بالحيض والنفاس فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجب الغسل
بالاكسال فاجاب عنه بقوله غير ان الماء اي لكن المني يثبت مرة
عيانا بالكسر المعاينة والمشاهدة وطورا بفتح الطاء اي مرة
اخرى دلالة يعني في صورة الاكسال الماء موجود تقديرا
لان التقاء الختانين في محل مشتهى على الكمال دليل الانزال فهو امر
خفي فيدور الحكم مع دليله كما تدور الرخصة مع دليل المشقة قيدنا
بكون المحل مشتهى لانه لو جامع ميتة او بهيمة او صغيرة لا يجب
الغسل الا بالانزال عندنا لان المحل لما لم يكن مشتهى فلا بد من معاينة
الانزال فهذا كله على تقدير عدم كون هذا الحديث منسوخا او محمولا
على الاحتلام كما ذكرنا والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص اي
الى موصوف بوصف مخصوص ببعض الافراد كقوله عليه السلام في الغنم
السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم مختص
ببعضه لا بكله او علق بشرط كان اي ما ذكر من الوصف والتعليق
دليلا على نفيه اي نفي الحكم عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي

يعني الحديث جميع الاغتسال الذي يتعلق بانزال المني من المني منه

رحمه الله فانه جعل عدم الحكم مضافا الى عدم الوصف او الشرط فيجعل عدم
الوصف او الشرط علة لعدم الحكم فيكون عدم الحكم عنده حكما شرعيا
لا عدما اصليا ونحن نقول ايضا بعدم الحكم عند عدم الوصف او الشرط
لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا عندنا
لا بناء على ان عدم الوصف او الشرط علة لعدم الحكم عند عدم الوصف
او الشرط ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت
الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف او الشرط عندنا كقوله عليه السلام ليس
في العلوفة زكوة فانه لا يلزم ان الابل اذا لم يكن علوفة كان فيها
زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي
وعنده يثبت فيما عدا الوصف او الشرط الحكم الثبوتي لانه جعل عدم
الحكم حكما شرعيا فيثبت الحكم الثبوتي بناء على العدم الشرعي حتى لم يجوز
اي الش رح وهذا تفريع لقوله نكاح الامة عند طول الحرة اي عند
القدرة على نكاحها والطول الفضل والغنى ونكاح الامة
الكتابية لفوات الشرط وهو عدم طول الحرة فوجب نفي
الحل عند وجود طول الحرة والوصف اي في الامة الكتابية
وهو الايمان المذكورين صفة للشرط والوصف في النص وهو
قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات
فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات يعني من لم يملك زيادة في المال
تصلح مهرا لنكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فالله تعالى
لما علق جواز نكاح الامة المؤمنة بعدم طول الحرة ووصف
الفتيات بالمؤمنات اوجب عدم جواز نكاح الامة المؤمنة عند
وجود طول الحرة وعدم جواز نكاح الامة الكتابية لفوات
الشرط والوصف وحاصله اي حاصل ما قاله الش رح انه الحق
الوصف بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف
على الوصف كما يتوقف على الشرط واعتبر الش رح في التعليق

[٢] هذا وان كان مثالا للوصف لكنه يصلح لان يكون مثالا للشرط فافهم منه

[٣] ووجوب الزكوة في غير العلوفة يثبت بحديث آخر منه

96

التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون منع السبب يعني ان الخلاف
الس ابق مبني على هذا الاصل وهو ان الشرط مانع للحكم دون السبب عنده
ومانع لهما عندنا وحاصله ما في التوضيح من ان الش رح اعتبر المشروط
بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم
ونحن نعتبر المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب
الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط بمنزلة
انت في انت طالق واوضحه في التلويح بما حاصله ان الش رح مال
الى قاعدة اهل العربية في الجملة الشرطية من ان الحكم هو الجزاء وحده
والشرط قيد له وابو حنيفة رحمه الله مال الى قاعدة اهل النظر من ان
مجموع الشرط والجزاء كلام واحد وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام
الى آخره فعلى هذا الاصل انعقد المعلق سببا للحال عنده لان المشروط
بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والشرط قيد الحكم بتقدير
معين فكان انت طالق سببا للحكم واثر التعليق في تأخير الحكم الا
في منع السببية كما ان شرط الخيار اثر في حكم البيع وهو الملك
دون انعقاد السبب وكالتأجيل حيث لا يمنع الدين وانما يمنع حكمه
وهو المطالبة قبل حلول الاجل فقاس التعليق العقلي بالتعليق
الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في نقله الذي هو علة السقوط
وعندنا لما كان مجموعهما كلاما واحدا كان انت طالق بمنزلة جزء
السبب فلم ينعقد سببا فان قلت فعلى هذا يلزم ان لا يثبت البيع
في الحال بشرط الخيار والتأجيل لانهما بمنزلة التعليق بالشرط
والمعلق بالشرط لم ينعقد سببا عندكم قلنا الفرق بين الشرط
وبين الاجل وشرط الخيار ثابت فان هذين دخلا على الحكم اما
الاجل فظاهر فانه داخل على الثمن لا على البيع واما خيار الشرط فلان
البيع لا يحتمل الخطر اي الشرط لانه يصير بالشرط قمارا وانما ثبت الخيار
بخلاف القياس فدخوله على احدهما اي الحكم والسبب سهل من

[٢] يعني عدم منع التعليق بالشرط عن انعقاد السبب وقوله والتعليق قيد الحكم يعني كون التعليق عاملا في منع الحكم فلما قيد التعليق الحكم بقيد كان القيد دليلا على نفي الحكم عند عدمه عنده منه

[٣] والتحقيق ان هذه القاعدة المنسوبة الى اهل العربية انما هي بالنظر الى ظاهر ما يفهم من كلامهم والا فالتحقيق انهم قائلون بما يقول به اهل النظر على ما حققه السيد الشريف قدس سره في حواشيه على شرح التلخيص ويدل عليه ميل ابي حنيفة رحمه الله اذ لا يقول احد بميل مجتهد الى خلاف ما عليه اهل العربية منه

[٦] ويجاب عنه بان التعليق لا يصح في الموجود وانما يتعلق بشئ معدوم يتصور وجوده عند وجود الشرط وههنا القنديل موجود فلا يجوز التعليق لابتداء وجوده بل يجوز نقله من مكان الى مكان آخر منه

[٧] ونقضه بعد ارتفاع المانع وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط صحيح

[٤] فاذا اداه يترتب عليه الحكم اعني الملك فدخوله على الثمن دخوله على الحكم منه

[٥] والحاصل ان البيع لكونه من الاثباتات لا يحتمل التعليق بالخطر لان تعليق التمليك بالخطر قمار لانه لا يدري ان يجوز اولا والقياس ان لا يجوز خيار الشرط لكن جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا لمن لا علم له بالمعاملات فجعل الشرط داخلا في الحكم دون السبب تقليلا للخطر منه

دخوله عليهما فان كان داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم
جميعا فان كان داخلا عليه فقط لا على السبب فدخوله على الحكم فقط
اسهل من دخوله عليهما فاذا كان كل منهما داخلا على الحكم فقط فلا
يمنعان من انعقاد السبب اذ لا معنى لمنع الشئ فيما لم يدخل عليه وانما
يوخران الحكم فقط بخلاف الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق
فان الطلاق يحتمل الشرط والاصل ان يدخل التعليق بالشرط فى السبب
كيلا يتخلف الحكم عن السبب فيدخل عليه بخلاف البيع حتى ابطل اى
الش فى تعليق الطلاق والعتاق بالملك اى بملك النكاح وبملك
اليمين وهذا متفرع على قوله ان التعليق عامل فى منع الحكم دون السبب
مثال تعليقهما به قوله لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق وقوله
لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر حيث لا يقع الطلاق والعتاق
عند التزوج والشراء عنده لان قوله انت طالق سبب فى الحال وحكمه
متأخر ولا بد لانعقاد السبب من وجود الملك فى المحل واذا لم يوجد
لغى كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق فنكحها فدخلت
لا تطلق اتفاقا وعندنا يصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان
المعلق بالشرط لم ينعقد سببا عندنا بل السبب هو الشرط وجوز
الش فى هذا معطوف على قوله ابطل التكفير بالمال فى كفارة
اليمين بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث
لان اليمين سبب الكفارة عنده ولهذا يقال كفارة اليمين باضافة
الحكم الى السبب فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث
لوجود سببه فيجوز اداؤه واما عندنا فالسبب للكفارة هو الحنث
واليمين شرط لها فلا يجوز التكفير عندنا قبل الحنث لان التعجيل قبل
السبب لا يجوز بالاتفاق وانما قلنا ان السبب للكفارة هو
الحنث لان اليمين لم ينعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر
والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فيكون الاضافة من قبيل

على الحكم يكون داخلا عليه صح

فان الشرط اعنى قوله ان دخلت الدار دخل على السبب وهو قوله انت طالق فيمنع من انعقاد سببيته قبل وجود ذلك الشرط عندنا منه

ولا مانع من دخوله على السبب صح

لانه ليس بمالك ولا مضاف الى الملك وسببه ولا بد من واحد منهما كذا فى الهداية منه

والحاصل ان سبب الكفارة عنده اليمين وهى وان كانت متعلقة بالحنث فالتعليق لا يمنع انعقاد السببية عنده فثبت نفس وجوب الكفارة وانما ثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث منه

بناء على انه اعتبر المشروط بدون الشرط فيكون المعلق بالشرط ينعقد سببا فينعقد اليمين المعلق بالحنث سببا للكفارة قبل وجود الحنث منه

ونقل صاحب الكشف عن الامام البرغرى ان سبب الكفارة عندنا اليمين لكن بعد الحنث والكفارة مضافة الى تلك اليمين لا الى اليمين قبل الحنث منه

قبيل اضافة الحكم الى شرطه وهو ايضا معروف كما فى صدقة الفطر وانما
قيد التكفير بالمال لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عنده وفرقه
بان المالى يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ففى
الكفارة المالية بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما فى
الثمن فان نفس الوجوب بالشرى ووجوب الاداء بالمطالبة واما
فى البدنية فلا ينفك احدهما عن الاخر ففى المالى لما ثبت نفس الوجوب بناء
على السبب بدون ثبوت وجوب الاداء افاد صحة الاداء وفى البدنى
لما لم يثبت لم يصح الاداء قال فى التوضيح وفرقه بين المالى والبدنى غير
صحيح اذ المال غير مقصود وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية
انتهى فان قلت ليس فى التكفير قبل الحنث شئ من التعليق بالشرط
قلت اشار بهذا الى انه جار فى اجتماع السبب مع الشرط مطلقا سواء
وجد فيه صورة التعليق واداة الشرط اولا فان اليمين عند الش فى
سبب الكفارة كما مر والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا
ويحتمل ان يقال ان فى معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير كانه حنث
فيه وعندنا التعليق اى المعلق بالشرط لا ينعقد سببا للحال
وانما يتاخر انعقاده الى وجود الشرط لان الايجاب وهو قوله
انت طالق لا يوجد الا بركنه وهو صدوره من الاهل ولا يثبت
الا فى محله وهو الملك وههنا اى فى تعليق الطلاق والعتاق و
بالملك الشرط حال اى صار حائلا بينه اى بين الايجاب و
وبين المحل ومانعا من وصول المعلق الى المحل فيبقى الايجاب غير
مضاف اليه اى الى المحل وبدون الاتصال اى اتصال الايجاب
بالمحل لا ينعقد سببا لان السبب عبارة عما يكون طريقا الى الشئ
ومفضيا اليه فلا يكون شطر البيع علة للبيع لعدم كونه تاما فكذلك
بيع الحر لعدم الوصول الى المحل فان قلت لما لم يصل الى المحل كان
ينبغى ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت طالق كما اذا قال لاجنبية

اى نفس الوجوب بدون ثبوت وجوب الاداء كانا ثابتين معا منه

كانت طالق فى قوله ان تزوجتك فانت طالق منه

انت طالق قبل لما كان الشرط مرجواً للوصول جعل كلاماً صحيحاً صالحاً
لان يكون سبباً حتى لو علق بشرط لا يرجى الوصول لوجوده لغا مثل
انت طالق ان شاء الله تعالى اعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة
مواضع في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل
الشرط عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي ان عدم
الحكم مبقى على العدم الاصلي لا اثر للشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط
موجب لعدم الحكم وقد عرفت ثمرة الخلاف في ذلك فيما مر وفي
ان السبب ينعقد سبباً عند الشرط عندنا ولهذا قيل المعلق
بالشرط كالمنجز عند وجوده وعنده ينعقد في الحال كل ذلك
ظاهر بالتأمل فيما ذكر والمطلق ذكره في الادلة الفاسدة لان حمله
على المقيد مطلقاً منها وذكره صدر الشريعة في التنقيح عقيب الخاص
والعام لانه[6] من الخاص فلهذا عرفه بعضهم بما دل على بعض افراد
شايع لا قيد له فوضعه لذلك البعض لان الدلالة عند الاطلاق
دليل الوضع ولان الاحكام على الافراد والوضع للاستعمال
فكانت دليله ولا دليل على وضع اللفظ للماهية من حيث هي
بل ضمن الموضوع له والمقيد ما معه قيد كرقبة مؤمنة والرقبة
المؤمنة والمعارف بلا قيد قسم ثالث وقد يترك فيدخل
في المقيد كذا في التحرير يحمل على المقيد اي يقيد بقيده وان كانا
اي المطلق والمقيد في حادثتين لكن مع اتحاد الحكم كما اشار
اليه بالمثال الآتي عند الشافعي لان المطلق ساكت كالمجمل
والمقيد ناطق كالمفسر فينبغي ان يحمل الساكت على الناطق وعلم
انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم
او يتحد فان اختلف فان لم يكن احدهما موجباً لتقييد الآخر فلا يحمل
كاطعم[7] رجلاً واكس رجلاً عارياً وان اوجبه بالذات كاعتق[8] رقبة
ولا تعتق الا رقبة[9] مؤمنة او بالواسطة كاعتق عني رقبة ولا تملكني

[6] كذا صرح به في التحرير لكن كلام العلامة في التلويح يشعر بعدم كونه منه حيث قال ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لكن بينهما اي بينهما من جهة ان المطلق بوجه شايع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شايعة في الرقبات المؤمنات انتهى منه

[7] فالحكم في المثال الاول ايجاب الاطعام والاكساء وهما مختلفان وفي المثال الثاني ايجاب الاعتاق ونفي اعتاق رقبة كافرة وهما مختلفان ايضا منه

[8] عدل عن المثال المشهورين وهما اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة واعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة لعدم مطابقتهما للممثل لان الكلام في حمل المطلق على المقيد بالقيد المذكور وههنا القيد المذكور الكافرة والاعتاق لا يتقيد بالكافرة وان امكن تصحيحه بان يقال يفهم من قوله لا تعتق رقبة كافرة فيكون لا تعتق الا رقبة مؤمنة وكذا يفهم من قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة قوله لا تملكني الا رقبة مؤمنة فصار القيد مذكوراً حكماً فحمل المطلق على هذا منه

[9] فان قوله ولا تعتق الا رقبة مؤمنة يقتضي تقييد قوله اعتق رقبة بمؤمنة ضرورة وكذا قوله ولا تملكني الا رقبة مؤمنة يقتضي تقييد قوله اعتق عني رقبة بمؤمنة ضرورة لكن بواسطة نفي التمليك منه

ولا تملكني الا رقبة مؤمنة يحمل عليه وان اتحد الحكم فاما ان يكون
منفياً او مثبتاً فان كان منفياً فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق
رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلاً ولا يخفى ان هذا
من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتاً فاما ان
تختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا
حمل خلافاً للشافعي رحمه الله وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق
والتقييد في السبب ونحوه او لا فان كان فلا حمل كما في قوله عليه
الصلوة والسلام ادوا عن كل حر وعبد وقوله عليه السلام ادوا عن
كل حر وعبد من المسلمين في صدقة الفطر وبيان وجوبه فلم يحمل العبد
المطلق على المقيد بالاسلام اذ لا مزاحمة في الاسباب كما سيجيء وان لم
يكن في السبب ونحوه يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة
ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات
لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع
لموافقته المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المأمور
كذا في التلويح وعلم بهذا التحقيق ان محل الاختلاف ان يراد مع
اتحاد الحكم المثبت واختلاف الحادثة فعندنا لا يحمل خلافاً له وانا
نقول بالحمل اذا اختلف الحكم وكان احدهما موجباً لتقييد الآخر واتحد
الحكم مع اتحاد الحادثة في غير السبب مثل كفارة القتل المقيدة
بالايمان في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وسائر الكفارات
المطلقة الغير المقيدة بذلك وهي كفارة اليمين والظهار فاختلفت
الحادثة مع اتحاد الحكم واشار الى دليل الشافعي[4] بقوله لان قيد الايمان
في كفارة القتل زيادة وصف اي وصف زائد يجري مجرى الشرط
فيوجب النفي عند عدمه اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص
وهو كفارة القتل لما مر من اصله وكذلك في نظيره اي المنصوص من
الكفارات ككفارة اليمين والظهار بالقياس الى المنصوص لانها اي الكفارات

[4] على قوله يحمل المطلق على المقيد ان كانا في حادثتين مع اتحاد الحكم منه



جنس واحد من حيث ان الكل تحرير في تكفير مشروع للستر والزجر
فور وعليه لم تلحق كفارة القتل بكفارة اليمين في جواز التكفير
بالاطعام بجامع انها جنس واحد فاجاب عنه بقوله والطعام الواقع
في كفارة اليمين لم يثبت في كفارة القتل لان التفاوت بين
كفارة القتل وكفارة اليمين وان كانا جنسا واحدا ثابت باسم
العلم وهو عشرة مساكين في كفارة اليمين وهو اي العلم
لا يوجب الا الوجود اي وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين
ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه واذا كان الامر كذلك في محل
المنصوص لا يمكن تعدية الحكم الى غيره لعدم صلاحية النص لها فلا
يجري القياس فيه بخلاف ما ذكر كما عرفت قيل انما خص الطعام
باليمين لان الطعام في كفارة الظهار ثابت في القتل في احد قولي
الش فعي وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة فضلا
عن كونهما في حادثتين لامكان العمل بهما باجراء المطلق على اطلاقه
والمقيد على تقييده وحيث امكن العمل بهما كما اذا كانا في حادثتين
او في حادثة مع اختلاف الحكم وجب العمل بهما الا ان يكونا في حكم واحد
وحادثة واحدة ولم يردا في الاسباب فح يحمل المطلق على المقيد
عندنا لان العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين
ورد فيها قراءة متواترة فصيام ثلثة ايام وقراءة مشهورة وهي
قراءة ابن مسعود رضي الله عنهما فصيام ثلثة ايام متتابعات ه
لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه اي
متقابلين تقابل العدم والملكة بحيث لا يجتمعان فالمراد بالمتضادين
ما بينهما نهاية الخلاف كما هو مصطلح الاصوليين لا الامران الوجوديان
المتعاقبان على موضوع واحد كما هو مصطلح ارباب المعقول
فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه لامتناع الجمع بينهما اعلم ان ه
هذا المثال غير مناسب لان الحكم والحادثة اذا اتحدا فانه يحمل

كما ان عدم الايمان يوجب عدم تحرير رقبة في كفارة القتل فكذا في كفارة اليمين منه

ولم يذكر المص هذين القيدين لانهما يفهمان بقرينة السباق والسياق منه

اشارة الى انه استثناء من قوله لا يحمل المطلق الخ منه

انما قال غير مناسب لانه موافق لمذهبنا وهذا كاف ههنا منه

يحمل عليه اتفاقا والش فعي لا يقول بالتتابع في كفارة اليمين لانه
لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة
فالمثال المتفق عليه قوله صلى الله عليه وسلم في حديث الاعرابي صم
شهرين وروي صم شهرين متتابعين كذا في التلويح وفي صدقة
الفطر ورد النصان وهما ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل
حر وعبد من المسلمين في السبب اي في سبب وجوب صدقة الفطر
ولا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون للشيء الواحد اسباب
كثيرة كالملك فانه ثبت بالبيع والهبة وغيرهما فيكون مطلق الرأس
سببا والرأس المؤمنة سببا فوجب الجمع بين النصين والعمل
بكل منهما من غير حمل فتجب صدقة الفطر بسبب العبد الكافر
كالمؤمن خلافا للش فعي واورد العلامة التفتازاني في التلويح
على عدم حمل المطلق على المقيد ان حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم
يحمل عليه يلزم الغاء المقيد واجاب بانه يفيد استحباب المقيد
وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى
من ابطال حكم الاطلاق ولا نم ان القيد بمعنى الشرط جواب
عن قول الش فعي ان القيد بمعنى الشرط مستندا بانه يجوز ان يكون
قيدا اتفاقيا ولئن كان القيد بمعنى الشرط يعني سلمنا ان القيد
بمعنى الشرط لانه حمل اللفظ على الفائدة فلا نسلم انه اي القيد
بمعنى الشرط يوجب النفي اي يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط
والحاصل انه يوجب نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص
وهو كفارة القتل بل هو ساكت عن الكافرة فكانت باقية
على العدم الاصلي والعدم الاصلي لا يصح تعديته فلا يصح تعدية
عدم الحكم لعدم القيد في المنصوص وهو كفارة القتل فلا يصح ه
كفارة القتل الى كفارة اليمين والظهار بل يقتصر ذلك على مورد
النص في كفارة القتل فلا يصح كفارة القتل الا بتحرير رقبة مؤمنة

ولا يصح بتحرير رقبة كافرة لانها بقيت على العدم الاصلي منه

واما سائر الكفارات فيجوز تحرير رقبة مؤمنة كانت او كافرة ولئن سلمنا
يعني ولئن سلمنا انه يوجب النفي عند عدمه ويصح تعديته بناء على ان
العدم المذكور عدم شرعي عنده لا عدم اصلي كما كان عندنا فانما
يصح الاستدلال به اي بايجاب القيد النفي عند عدمه في المنصوص
وهو كفارة القتل على غيره ككفارة اليمين والظهار ان لو صحت
المماثلة بين الاصل والفرع وليس كذلك اي لا مماثلة بينهما اي بين
الاصل وهو المقيس عليه وبين الفرع في السبب والحكم اما الاول ه
والسبب في المقيس عليه هو القتل فان القتل يعني خطاء اعظم الكبائر
التي ارتكبها المؤمن مع وجود ايمانه لان القتل ليس اعظم الكبائر
مطلقا ضرورة انه ليس اعظم من الاشراك بالله تعالى بل الامر بالعكس
يعني ان القتيل خطاء من اعظم الكبائر التي سوى الاشراك بالله تعالى
ولا كذلك الظهار واليمين فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا
يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية كذا ه
في التوضيح وانما قلنا من اعظم بزيادة من لئلا يرد ان اعظم الكبائر
دون الاشراك هو القتل عمدا ومراد المص ذلك لكن ترك لفظة
من رومًا للاختصار مع ظهور المقصود واما الثاني فلان حكم القتل
وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم اليمين التخيير
في الاشياء الثلثة مع النقل الى الصوم عند العجز وحكم الظهار وجوب
التحرير والصوم والاطعام ومع وجود الفارق يبطل القياس
واما قيد الاسامة هذا جواب عما يرد والقضاء علينا وهو انكم جعلتم
قيد الاسامة نافيا لوجوب الزكوة في غير سائمة وحملتم المطلق
وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة على المقيد وهو قوله
عليه السلام خمس من الابل السائمة زكوة والعدالة في قوله تعالى
واشهدوا ذوي عدل منكم فانكم قيدتم به قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فلم يوجب النفي اي نفي الجواز بدون القيد

[٦] فيه ان تقديره من التبعيضية يغني عن التقييد الاول
اعني تقييد الكبائر بما سوى الاشراك الا ان يقال
لما كان بين الاشراك والقتل بونا بعيدا
لم يناسب جعله من زمرته فاخرجه من البين
منه

١٠٠

القيد لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل
وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل ولا الحوامل ولا في البقرة
المثيرة صدقة اي زكوة اوجب نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله
عليه السلام خمس من الابل زكوة والامر بالتثبت اي بالتوقف
في نباء الفاسق اي في خبره وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا اي تثبتوا فلا تعتمدوا على قوله اوجب
نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين
من رجالكم وترجيح[٣] المقيد على المطلق لتعارضهما[٤] وقيل ان القران
في النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران في الحكم
رعاية للتناسب بين الجمل اما القران في النظم فظاهر واما القران
في الحكم فهو ان يكون الحكمان مجتمعين في محل واحد فلا تجب
الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة في قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة
بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب
بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله تعالى اقيموا الصلوة لا يكون
مخاطبا بقوله وآتوا الزكوة لكنا نقول انما لا تجب الزكوة ه
على الصبي لانها محضة لكونها احدى اركان الدين والصبي ليس
من اهلها لا للقران في النظم والقائل بوجوب الزكوة على الصبي
يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل
خصهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة
اذ هي مالية يمكن اداء الولي عنه واعتبروا اي قاس اصحاب ه
القول بالقران المذكور الجملة الناقصة[٧] بالجملة التامة[ط] فان
ان قصة توجب المشاركة اتفاقا كان دخلت الدار فانت طالق
وزينب فان قوله وزينب جملة ناقصة مفتقرة الى الاولى ايقاعا
وتعليقا اما ايقاعا فلعدم ذكر الخبر واما تعليقا فلانه غرضه[١٢] تعليق
عتقها بالشرط المذكور فوجب مشاركتها المعطوف عليه في الخبر ه

[٣] بالنصب عطف على قوله نسخ الاطلاق ففيه اشارة
الى ان المراد بالنسخ ليس معناه الاصطلاحي لئلا
يرد ان تأخر الناسخ غير معلوم والنسخ المصطلح
يقتضي ذلك منه

[٤] وذكر هذا البحث بعد الادلة الفاسدة كما ذكر حمل
المطلق على المقيد بعده لمناسبته الواقعة بين
تلك المباحث وذكره صدر الشريعة في بحث
الحروف العاطفة لان القران في النظم انما يكون
بحروف الواو فقد برمته

[٧] اي ايقاعا وتعليقا واما التام ايقاعا لا تعليقا
بان يكون مفتقرة الى ما قبله تعليقا فقط
فهو في حكم الناقصة اتفاقا منه

[ط] اي ايقاعا وتعليقا او تعليقا فقط واما ان قصة
ايقاعا كما في قوله انت طالق وزينب فلا يترتب
على نقصانها حكم آخر بل الحكم كذلك اذا قال وزينب
طالق منه

[١٢] بقرينة عدم ذكر الخبر فان ذكر الخبر فهي تامة ايقاعا
وتعليقا اما ايقاعا فظ واما تعليقا فلان ذكر الخبر
ح يكون مستغنى عنه فيعلم انه غير معلق بالشرط منه

والحكم وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الاصل
فى كل كلام تام ان ينفرد بحكمه ولا يشارك الاول لان فى اثبات
الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الحقيقة فلا يصار اليه
الا عند الضرورة بان يفتقر الجملة الثانية الى الاولى بان تكون ناقصة
كما قال لان الشركة انما وجبت فى الجملة الناقصة كقوله ان دخلت
الدار فانت طالق وزينب فتطلق زينب بعد دخول المخاطبة
الدار لافتقارها اى الناقصة الى ما تتم اى الناقصة به اى
بذلك الشئ وهو الخبر ولا يتم بنفس العطف فاذا تم المعطوف
بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر المعطوف اليه اى الى المعطوف
عليه كقوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر فان الجملة
الثانية وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة ومفتقرة الى الاولى
تعليقا لان غرضه تعليق العتق بالشرط وانما ذكر الخبر فيها لعدم
امكان جمعهما بخبر واحد بخلاف ان دخلت الدار فانت طالق
وزينب طالق لامكان جمعهما بخبر واحد فطلقت زينب فى الحال
ولا يتوقف على وجود الشرط والعام لعله اراد به[3] المعنى الذى
يتناول العام والمطلق وهو ما يدل على غير معين مجازا اذا خرج
مخرج الجزاء للسبب نحو زنى ماعز فرجم وسهى النبى عليه السلام
فسجد او مخرج الجواب كقوله من دعى الى الغداء ان تغديت فكذا
ولم يزد عليه اى على الجواب بان يقال ان تغديت[6] اليوم فكذا سواء[4]
استقل ذلك الجواب بنفسه او لم يستقل بنفسه اى لم يفد فائدة حال كونه
منفردا كبلى كما اذا قال لاخر اليس لى عليك الف فقال بلى يختص العام
فى تلك الصور بسببه اتفاقا اى يقتصر عليه ولا يتعدى عنه بل يكون الحكم
فى غير السبب ثابتا بنص اخر او بقياس كذا فى التحقيق ثم بيان الاختصاص
اما فى الصورة الاولى فلان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة
امتناع تحقق المسبب بدون السبب واما فى الثانية فلانه تكلم فى

[3] لان ما ذكره فى امثلته ليس بقطعى العموم اذ يمكن المناقشة فيه منه

[6] اى ان تغديت فعبدى حر مثلا ولم يصرح بذلك لئلا يتوهم ان المراد بالعام مجموع الشرط والجزاء وذلك لان المراد بالعام فى هذا المثال هو التغدى فقط منه

[4] اشارة الى ان قوله او لم يستقل عطف على مقدر وهو ما ذكر منه

فى معرض الجواب للداعى فكانه قال ان تغديت الغداء الذى دعوتنى
اليه فيختص به واما فى الثالثة فلانه كجزء من الكلام لعدم كونه مفيدا
برأسه وان زاد على قدر الجواب لا يختص العام بالسبب ويصير
مبتديا بكسر الدال اى مبتدئا كلاما اخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال
فى جواب الداعى الى الغداء ان تغديت اليوم فكذا لا يختص العام
بالسبب بل يتناوله وغيره فاذا تغدى فى ذلك اليوم فى اى وقت
كان يحنث ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله
اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه وهذا[ه] ما قيل
ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب عندنا لان التمسك انما
هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافى عموم اللفظ ولا يقتضى
اقتصاره عليه ولان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات
الواردة فى حوادث خاصة فكان اجماعا على ان العبرة لعموم
اللفظ حتى لا تلغى الزيادة لان فى حمله على الابتداء اعتبار الزيادة
الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المظنة وفى حمله على جواب الامر
بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون المقال والله اعلم بحقيقة الحال
خلافا للبعض فيما زاد على قدر الجواب والمراد به الشافعى ومالك وزفر
فعندهم يتقيد بالغداء المدعو اليه كما اذا لم يزد على قدر الجواب
ليطابق السؤال وقيل الكلام المذكور للمدح كقوله تعالى ان الابرار
لفى نعيم او الذم كقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة
الاية لا عموم له فقالوا المقصود فى ذلك المدح والذم لا العموم
فلا يستدل بهذه الاية على وجوب الزكوة فى الحلى[3] ومعنى عدم العموم له
عدم شموله بجميع افراد ما صدق عليه اللفظ كلفظ الذهب والفضة
فى الاية المذكورة حيث لا يتناول الحلى عندهم وعندنا هذا اى القول
بعدم عموم الكلام المذكور للمدح او الذم فاسد لانه عام بصيغته
قالوا عهد فيهما ذكر العام مع عدم ارادته مبالغة واجيب بانها لا تنافيه

[ه] اى ما ذكره المصنف بقوله وان زاد على قدر الجواب الخ

[3] جمع حلية وهى ما يتزين به فعندهم لا يتناول الفضة والذهب فى الاية الحلى لعدم عموم هذا الكلام منه

وانما قال فى الحلى لان هذه الاية تدل على وجوب الزكوة فى الذهب والفضة اتفاقا منه

اذا كانت للبحث بخلاف نحو قتلت الناس كلهم وقيل الجمع المضاف
الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد ونسب هذا القول
الى زفر وكذا المثنى اذا اضيف الى مثنى اخر كما اشار اليه بقوله حتى اذا
قال او وارادوا بالجمع ما يقابل المفرد وبالجماعة ما يقابل الواحد وعندنا
يقتضي مقابلة الاحاد بالاحاد كقوله تعالى جعلوا اصابعهم في اذانهم
لان كل واحد جعل اصبعه في اذنه فقط واشار الى ما يتفرع على مذهبنا
هذا بقوله حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقان
فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يشترط ولادة كل واحدة
منهما ولدين عندنا وعنده لا تطلقان حتى تلد كل منهما ولدين وانما
قيد بقوله ولدين لانه لو قال ان ولدتما ولدا فانتما طالقان يقع الطلاق
عليهما بوجود ولد واحد منهما كقوله ان حضتما حيضة لان الفرد
قد يضاف الى المثنى مجازا كقوله تعالى نسيا حوتهما والمجاز اولى
من اللغو ولو قال اذا ولدتما فقط فهو كما قال ولدين يشترط ولادتهما
رعاية للحقيقة وكذا ان حضتما وتفصيله في تلخيص الجامع الكبير.
وقيل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده سواء كان له ضد واحد
او اضداد ونسبه في التحرير الى العامة من الحنفية والشافعية لكن قيده
بما اذا كان واحدا والا فعن الكل وقيل عن واحد غير معين وحكم بعده
ثم منهم من عمم ذلك في الامر الايجابي والندبي فالاول يقتضي نهي تحريم
في ضده والثاني نهي كراهة فيه ومنهم من خصص بامر الوجوب
ثم وجه اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده مطلقا ان الامر بالشيء
لطلب وجود ذلك الشيء ولا يوجد ذلك الشيء مع الاشتغال بضده
واحدا كان او اكثر والا يلزم اجتماع الضدين او الاضداد ضرورة
ولا حاجة في هذا البيان الى التعليل بوقوع النكرة في سياق
النفي لتناول جميع الاضداد كما التزمه بعض الشارحين فتدبر
والنهي عن الشيء يكون امرا بضده اذا كان واحدا كالحركة والسكون

فان المبالغة في ذلك المدح ليست للبحث ضرورة انه لا حث للقتل الذي هو اكبر الكبائر فافهم في العموم منه

لان الولد مضاف اليهما معنى في قوله ان ولدتما ولدا فيكون من قبيل اضافة المفرد الى التثنية لا اضافة المثنى الى المثنى كما فيما نحن فيه منه

102

والسكون فان النهي عن احدهما يستلزم الامر بالاخر ضرورة واما
اذا كان اكثر من واحد فقيل انه يستلزم الامر بالكل ايضا ولا خفاء
في بعده اذ لا ضرورة فيه اصلا ولو قيل بواحد منها لا على التعيين
لكان له وجه فافهم وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده.
والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة اي
مؤكدة قريبة الى الواجب والمراد بالاقتضاء في الموضعين معناه
اللغوي لا الاصطلاحي الذي هو جعل غير المنطوق منطوقا لتوقف صحة
المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معنى النهي في الضد وكذا
يصح النهي بدون ادراج معنى الامر في الضد فمن قال انه سمي اقتضاء
لشبهه بالاقتضاء المصطلح في كون الثبوت في الضد ضرورة لا مقصودا
فقد غفل عن حقيقة الحال ثم المراد باقتضاء الامر بالشيء كراهة ضده
اقتضاؤه ذلك فيما اذا لم يفوت الاشتغال بالضد المأمور به كما
سيجيء والا فالامر بالشيء يقتضي كون ضده حراما فلا يرد عليه ما اورده
صاحب الميزان من ان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه
لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء مقتضيا كراهة ضده وفائدة
هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ان التحريم
الثابت في ضد المأمور به اذا لم يكن مقصودا بالامر بل المقصود
وجوب المأمور به لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر اي المأمور به
بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام كان الاشتغال بالضد
مكروها ولا يحرم كالامر بالقيام الى الركعة الثانية ليس بنهي عن القعود
قصدا واصالة حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود
ما لم يفت به المأمور به وهو القيام لكنه يكره القعود لاستلزامه
تأخير الواجب فاذا فات المأمور به وهو القيام يكون القعود حراما
فعلى القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده يجب ان يكون
القعود حراما سواء اتى بالقيام بعد القعود او لم يأت واما على القول

لانه لا حاجة الى ارتكاب المجاز والتشبيه في الكلام مع جواز ارادة المعنى اللغوي منه

وهو ضد المأمور به والاشتغال به يفوت المأمور منه

قال في التحرير ان الكراهة ليست مقتضى الامر وانما مبناها هو ان خير والا لم يكره منه

بان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده فيجب ان يكون القعود مكروها لان
الى بالقيام بعده لاحراما وانما يكون حراما ان لم يأت بالقيام بعده
ولهذا اى لان النهى يقتضى سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهى عن
لبس المخيط في قوله عليه الصلوة والسلام لايلبس المحرم القباء ولا القميص
ولا السراويل الحديث كان من السنة لبس الازار والرداء لان النهى
عن لبس المخيط يستلزم سنية لبس غير المخيط فيستلزم سنية لبسهما
لانهما اولى مايقع به الكفاية عن لبس المخيط واعترض عليه في التحرير بان
كون نهى المحرم عن المخيط مستلزما لسنية الازار والرداء بعيد لايخفى
ولهذا اى لان الامر يوجب كراهة الضد اذا لم يفوت قال ابو
يوسف ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه اى السجود
على مكان نجس غير مقصود بالنهى بل هو منهى عنه في ضمن الامر
بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى فاسجدوا اذ المراد منه السجود
على مكان طاهر بالاجماع فلهذا قال انما المأمور به فعل السجود على مكان
فاذا اعادها اى السجدة التى اداها على مكان نجس لانها لاتوجب
فوات المأمور به على مكان طاهر جاز عنده اى عند ابى يوسف .
فيكون مكروها لامفسدا وقالا اى ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله الساجد
على النجس بمنزلة الحامل له لان المكان كالثوب في وجوب الطهارة
والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع اجزاء الصلوة لقوله تعالى
وثيابك فطهر اى للصلوة فيصير ضده مفوتا للفرض كما في الصوم
فان الكف فيه عن المفطرات الثلث فرض والصوم يفوت بوجود المفطر
في جزء من وقته فكذا في حمل النجاسة وما في حكمه فصل في ان الحكم
والتكليف ينقسم الى قسمين عزيمة ورخصة كما قال المشروعات على
نوعين المشروع ماجعله الله تعالى شريعة لعباده اى طريقا يسلكونه
عزيمة بالجر بدل وبالرفع خبر مبتدأ محذوف والعزيمة لغة القصد
المؤكد وهو في الشريعة اسم لما هو اصل منها اى هو اسم للاحكام

للاحكام التى هى اصل من المشروعات بان تثبت ابتداء باثباته
الشارع لها وقوله غير متعلق بفتح اللام بالعوارض تفسير للاصالة
فيشمل الاحكام كلها قال في التلويح وهو الحق على ما قال صاحب
الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل و
والمباح والحرام والمكروه ان العزيمة اسم للحكم الاصلى في الشرع و
على الاقسام التى ذكرناها انتهى ومنهم من عرف العزيمة بما لزم العباد
بايجاب الله تعالى والرخصة بما وسع على المكلف فعله لعذر مع قيام
السبب المحرم فخرج الندب والكراهة عن العزيمة من غير دخولهما[٧]
في الرخصة فلا ينحصر المشروعات عنده في القسمين واما في تفسير المص
فهما داخلان تحت العزيمة وهى اى العزيمة اربعة انواع لان الحكم
اما ان يثبت بدليل مقطوع به اولا والاول الفرض والثانى اما
ان يستحق تاركه الملامة اولا والاول هو السنة والثانى النفل
وتلك[٣] الانواع حاصرة للافعال والتروك لان ترك المنهى عنه
فرض ان كان ثابتا بدليل قطعى وواجب ان كان فيه شبهة وسنة
ونفل ان كان دونه والمباح داخل في النفل احدها فريضة وهى
ما لايحتمل زيادة ولا نقصانا اشار الى انه في اللغة بمعنى التقدير
وانه مراعى في الاصطلاح لانها مقدرة لاتحتمل زيادة ولا نقصانا
حتى لو آمن بما جاء به محمد صلى الله تعالى عليه وسلم من عند الله
وغيره لم يكن مؤمنا كذا في التحرير ثبت بدليل لاشبهة فيه اشارة
الى انه في اللغة بمعنى القطع ايضا وانه مراعى ايضا فقدر وعى فيه
كلا المعنيين وشبهة نكرة واقعة في سياق النفى فعمت الشبهة
ثبوتا ودلالة فلا بد في دليل الفرض من قطعيتهما فيندفع به ما اورد
عليه من ان بعض المباحات ثابت بدليل قطعى نحو كلوا واشربوا
وكذا بعض المندوبات نحو وافعلوا الخير لان المراد بالقطعى ما لايحتمل
التأويل وعدم احتماله في الآيتين ممنوع فان المأمور به في الآيتين

[٧] نحو وجهما مع قيام السبب المحرم منه

[٣] جواب سؤال مقدر كانه قيل يخرج عن هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح فاجاب بما ترى منه

فيحتمل التأويل فلا يكون قطعيا من جهة الدلالة منه

لعدم احتياجه الى التكلف المذكور آنفا منه

من منافعنا فهو لنا لا علينا ثم الاوضح في تعريفه ان يقال انه الحكم الذي
ثبت بدليل قطعي استحق تاركه تركا كليا بلا عذر العقاب كالايمان
والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اي حكم
الفرض اللزوم علما يعني ان اثره المترتب عليه حصول العلم القطعي
بثبوته وتصديقا بالقلب فانه محل الاعتقاد اي يجب اعتقاد حقيته
لكونه ثابتا بمقطوع وهذا عطف تفسير لقوله علما يعني ان المراد بالعلم
هو التصديق ثم المراد بالتصديق المنطقي المعبر عنه بگرويدن وحاصله
الاذعان والقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وجعله مغايرا للتصديق
المنطقي وهم حصوله للكفار ممنوع ولو سلم حصوله في البعض كما
قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم يكون كفره باعتبار جحوده
باللسان واستكباره عن اظهار الاذعان وعدم رضائه بالايمان
كذا حققه العلامة التفتازاني في بعض تصانيفه وعملا بالبدن اي
يلزم اقامته بالبدن حتى يكفر جاحده اي ينسب الى الكفر من انكره
اذ ادعاه كافرا يعني يكفر الشرع جاحده سواء كان انكره قولا او اعتقادا
وسواء انكره اصلا او وصفا والله اعلم ويفسق تاركه بلا عذر لتركه
ما هو من اركان الشرائع لا من اصول الدين فعلى هذا قوله حتى يكفر
جاحده شامل للايمان والاركان وقوله ويفسق تاركه خاص ده
بالاركان والمراد بالترك الترك بلا استخفاف والا فهو كافر فلهذا
قيد بعضهم بهذا القيد صريحا وواجب وهو مأخوذ من الوجوب
وهو السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت ومعنى
السقوط فيه اما باعتبار انه سقط لزوم اعتقاده عن المكلف
او لانه لما لم يفد دليله العلم مع لزوم حكمه في حق العمل صار حكم
ذلك الدليل كالساقط عليه اداؤه من غير علم وهو في الشريعة
ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية فانهما لزما بدليل
ظني وهو خبر الواحد واطلق الدليل فيشمل خبر الواحد والمشهور ده

لكن باعتبار تحققه في ضمن نوع خاص منه وهو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان فانه الكافي في باب الايمان اذ لا يكفي فيه الظن منه

والمشهور والكتاب المأول وانما قيده فخر الاسلام بالاول لان
لان غالب الواجبات تثبت به وحكمه اي حكم الواجب والاثر ده
المترتب عليه اللزوم عملا اي يجب اقامته بالبدن للدلائل الدالة
على وجوب اتباع الظن قال في التوضيح ويعاقب تارك الفرض
والواجب الا ان يغفر الله لهما انتهى يعني انهما متساويان في اصل
العقوبة وان اختلفا فيما تكون به العقوبة فان تارك الفرض يستحق
العقوبة بالنار وتارك الواجب يستحق العقوبة بغيرها كحرمان
الشفاعة كذا في التلويح لا علما على اليقين اي لا يلزم اعتقاد حقيته
لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين حتى لا يكفر جاحده ويفسق
تاركه اذا استخف باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا واما
اذا تركه مأولا بان قال هذا الخبر غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف
للكتاب فلا يفسق ذلك التارك لان التأويل من سيرة السلف
ثم لا يخفى عليك انه يفهم من ظاهر تقييده اولا بالاستخفاف انه
لا يفسق اذا لم يكن مستخفا سواء كان مأولا اولا ومن ظاهر تقييده
ثانيا بالتأويل انه اذا لم يكن مستخفا ولا مأولا فانه يفسق والحق
انه ان كان مأولا فلا يضلل ولا يفسق والا فان كان مستخفا يضلل
لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مأولا ولا مستخفا يفسق
بخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه كذا في التلويح وانما خص
المص الاستخفاف بخبر الواحد مع ان الواجب قد يثبت بالمشهور
وبالكتاب المأول لما عرفت من ان عامة الواجبات يثبت به ده
وجعل الشافعي رحمه الله الفرض والواجب مترادفين لان الفرض
لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا ثم اعلم انه قال ده
في البزازية اذا استخف بسنة او حديث من احاديثه عليه السلام
كفر انتهى فكيف قال الاصوليين انه يضلل واجيب عنه بان
الاستخفاف مختلف فمراد الاصوليين به الانكار بغير تأويل مع

والمفهوم اولا ليس بصواب لانه يفسق اذا لم يكن مستخفا ولا مأولا وهو المفهوم ثانيا وايضا يفهم من ظاهره انه اذا استخف باخبار الآحاد يفسق فقط وليس كذلك فانه يضلل فضلا عن التفسيق فالحق انه ان كان الخ تدبر منه

رسوخ الادب وحراد الفقهاء الانكار مع الاستهزاء ولا شك في
كون الثاني كفرا وسنة وهي لغة الطريقة مرضية او لا واصطلاحا
الطريقة المسلوكة في الدين من غير لزوم على سبيل المواظبة فخرج
الفرض والواجب فان حكم الفرض اللزوم علما وحكم الواجب
اللزوم عملا على سبيل المواظبة وكذا خرج المندوب فانه طريق
مسلوك في الدين من غير لزوم اصلا ذاهل المص هذا القيد
اعتمادا على فهمه مما ذكر في حكمها اعني قوله وحكمها ان يطالب
المرأة باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لم يذكر حكم الترك
اكتفاء بذكره في حكم نوعها الا ان السنة اي لكنها تقع اي
تطلق على سنة النبي عليه الصلوة والسلام وسنة غيره من الصحابة
رضي الله تعالى عنهم فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين اي
ابي بكر وعمر رضي الله عنهما كذا في التوضيح واعترض عليه في التلويح
بان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب
عن قوله عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث فان قوله
عليه السلام من سن قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي عليه السلام
انتهى فلا يستدل به على ان السنة المطلقة تقع على سنة غيره
عليه السلام وقال الشافعي رحمه الله مطلقها طريقة النبي عليه السلام
لانه عليه السلام هو المتبع والمقتدى على الاطلاق فلفظ السنة عند
الاطلاق لا يحمل الا على سنته اضاف هذا القول الى الشافعي
مع انه قول كثير من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله والاول قول
فخر الاسلام وجمع من المتأخرين كما في التلويح ورجح الثاني
في الميزان واختاره في التلويح بقوله ولا نزاع في صحة اطلاق
السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في ان
المجرد عن القرائن ينصرف في الشرع الى سنة النبي عليه السلام
لعرف الطاري كالطاعة تنصرف الى طاعة الله تعالى ورسوله وقد

[1] النفي مسلط على القيد في صلاح مع لزوم الجملة

[2] اشارة الى ان الاستثناء منقطع بمعنى لكن

وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة رحمه الله ان الوتر
سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا في يوم احدهما فرض والاخر سنة
اي واجب بالسنة انتهى ورجح في التحرير الاول بقوله وقول الشافعي
مطلقا ينصرف اليه عليه السلام صحيح في عرف الان والكلام في عرف
السلف ليعمل به في نحو قول الراوي السنة او من السنة وكانوا يطلقون
على ما ذكرنا انتهى وفي التقرير وكذا الخلاف في قول الصحابي امرنا
بكذا او نهينا عن كذا انتهى وحاصله ان الصحابي اذا قال من السنة
كذا او امرنا او نهينا فهل يختص به عليه السلام فيكون حجة لا يجوز
مخالفتها او لا يختص فلا يكون حجة لكونه محتملا وهي اي السنة
نوعان احدهما سنة الهدى اي سنة اخذها من تكميل الهدى
اي الدين وقد يقال سنة الهدى اعم من الواجب لغة كصلوة
العيد انتهى وذلك بناء على ان وجوبه ثبت بالسنة والا فالسنة
قسيم للواجب وتاركها يستوجب اساءة اما على حذف المضاف
اي جزاء اساءة وهو اللوم والعتاب او على تسمية جزاء الاساءة
اساءة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة ثم المراد بالاساءة الاثم
على ما يدل عليه ظاهر كلامهم وقيد في فتح القدير قولهم يلام على تركها
باللوم في الدنيا وظاهره انه لا لوم على تركها في الاخرة وهو الظاهر
لعدم الامر بها من الله تعالى فتأمل كالجماعة والاذان فان كلا منهما
سنة الهدى وهما سنتان مؤكدتان على الصحيح ويقاتل المجمعون
على تاركها للاستخفاف لا للوجوب واعلم ان الواجب والسنة
المؤكدة مشتركان في الاثم بتركهما لكن الاثم في الواجب اشد منه
في السنة المؤكدة وقال في التلويح ان ترك السنة المؤكدة قريب
من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي
لم ينل شفاعتي وثانيهما زوائد هي التي ليس فعلها تكميل الدين لكن
فعلها افضل من تركها وكانهم ارادوا بها السنن التي ليست بمؤكدة

[2] اي الجمعة والعيد على طريق التغليب احدهما فرض وهو الجمعة اي صلوتها والاخر سنة وهي صلوة العيد منه

[3] فعلى هذا قول ابي حنيفة رحمه الله الوتر سنة وقولهم عيدان اجتمعا الى لا يحتاج الى ان يؤول بما ذكروا اعني ان يراد بالسنة ما ثبت بالسنة فافهم منه

[4] اشارة الى ما يرد على التعليل اعني قوله لعدم الامر بها وهو انه لا امر بها من الله تعالى بخصوصها مسلم لكنه غير مفيد وان اراد انه لا امر بها من الله تعالى اصلا فهو ممنوع لان العمل بها اتباع للرسول عليه السلام والاتباع له عليه السلام مامور به من الله تعالى منه

[5] وبعضهم قال بوجوب الاذان واستدل عليه بقول محمد رحمه الله لا يؤذن لصلوة قبل دخول وقتها ويعاد فيه منه

[6] وان لم يحرم عن الشفاعة لانها حق لاصحاب الكبائر منه

التي تارة يطلقون عليها اسم السنة وتارة المستحب وتارة المندوب
وقد فرق الفقهاء بين الثلثة فقالوا ما واظب النبي عليه السلام على فعله
مع ترك ما بلا عذر سنة وما لم يواظبه مستحب ان استوى فعله وتركه
ومندوب ان ترجح تركه على فعله بان فعله مرة او مرتين والاصوليون
لم يفرقوا بين المستحب والمندوب كذا حققه بعض المحققين ه
وتاركها لا يستوجب اساءة ولا كراهة وظاهر كلامهم ولا لوم ولا
عتاب كسنن النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده وركوبه
ومشيه واكله وشربه وتطويل قرأته وركوعه وسجوده في الصلوة ه
كذا في التقرير والرابع من انواع العزيمة نفل وهو لغة الزيادة
وشرعا ما يثاب اي ما يستحق الثواب ولا يعاقب على تركه
تعريف له بحكمه ومراده بعدم العقوبة عدم الاساءة كما قال
في التوضيح ولا يسيء تاركه وظاهر كلامهم ههنا ان النفل ما لم يفعله
صلى الله عليه وسلم ولم يرغب فيه بخصوصه لانهم جعلوه مقابلا ه
للسنة بنوعيها اعني سنة الهدى والزوائد قال في التوضيح وهو
دون سنن الزوائد فهو عبادة مشروعة لنا لم يرغب فيها الشارع
بخصوصها واما الفقهاء فالنفل عندهم ما دعى اليه صلى الله عليه وسلم
خصوصا او عموما من غير ايجاب بدليل قولهم باب النوافل هكذا
حققه بعض المحققين والثواب اسم لعوض يناله المرء بدل ما حصل منه
والزائد على الركعتين نفل لهذا قيل اي لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب
على تركه واورد عليه ان ما زاد على الركعتين لا ثواب فيه بل يكون
اثما لخلطه النفل بالفرض وكذا لو لم يقعد على رأس الركعتين واتمها
فسدت فالواجب ان يقال اي لكونه لا يعاقب على تركه وان
يكتفي به واجيب بانه انما اعاده الى الشيئين بناء على باطنه الشافعي
فان قوله والزائد دفع لقول الشافعي ان المسافر اذا اتم وقع
الكل فرضا وليس بصحيح لان الزائد على الركعتين عنده لا يعاقب على

[٢] فلا يرد عليه ان التعريف غير مانع لصدقه على السنة
لان السنة لا يعاقب عليها فكان ينبغي ان يقال
ولا يعاتب بالتاء او ما يؤدي مؤداه لكن يرد
على التعريف انه غير مانع ايضا لصدقه على السنة
الزوائد فافهم منه

[٣] قال فقهاؤنا ان المسافر المنفرد اذا اتم فان قعد
في الثانية صحت واساء لان فرضه ثنتان فالقعدة
الاولى فرض فصح لكن يسيء لتاخير السلام وتركه
الواجب اعني تكبيرة الافتتاح في النفل
وشبهة عدم قبول صدقة الله تعالى وان
لم يقعد في الثانية فلا تصح وانقلب الكل
نفلا لما ذكرنا وقال الشافعي يقع الكل
فرضا والقصر رخصة
منه

106

على تركه ويثاب على فعله فوجد حكم النفل فيه فكان نفلا فلا يجوز القول
بوقوعه فرضا ثم اورد عليه صوم المسافر فان عدم العقوبة على تركه ه
متحقق مع وجود الثواب على فعله مع انه يقع فرضا واجيب بان
المراد بالترك الترك مطلقا وصوم المسافر مؤخر لا متروك واورد
ايضا ان الزيادة على الايات الثلث في القراءة في الصلوة تقع
فرضا مع انه يثاب عليها ولا يعاقب على تركها واجيب بان كونها
فرضا بطريق الانقلاب بعد تحققها لدخولها تحت عموم الامر وهو
قوله فاقرؤا كانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع وقال الشافعي
لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم العقوبة بتركه وجب
ان يبقى كذلك فلا يعاقب عليه لو قطعه بعد الشروع اعتبارا
للبقاء بالابتداء ولا قضاء عليه وقلنا ان ما اداه اي الجزء الذي
اداه من النفل وجب صيانته اي حفظه لان الجزء الذي
اداه صار عبادة الله تعالى حقا له فتجب صيانته لان التعرض
بحق الغير بالافساد حرام ولا سبيل اليه اي الى صيانته وحفظه
الا بالزام الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة
بتمامها فوجب الاتمام ضرورة صيانة حق الغير لانه اذا امتنع عن
اداء الباقي يبطل ما اداه فان قلت الامتناع عن اداء الباقي
لا يكون ابطالا لما مضى من الافعال بل هو محال لانه عرض
فكما وجد انقضى فلا يتصور فيه التغير بعد الانعدام فان الاعمال
المتقدمة اعطى لها حكم الجواهر ولهذا يبطلها الردة اجماعا فان
قلت المسافر اذا صلى الظهر يحل له اقامة الجمعة فافسد الظهر ه
بعد التعرض له ليس بحرام فافسد ما اداه من النفل ليس بحرام
قياسا على هذا قلت ابطال الظهر باقامة الجمعة غير منهي عنه لانه
ابطله باداء ما هو احسن منه كهادم المسجد ليبني احسن فقياسه على هذا
قياس مع الفارق وهو اي الشروع في النفل كالنذر وهذا دليل

[٧] اشارة الى الصغرى وقوله فتجب صيانته اشارة الى
النتيجة والكبرى تفهم ضمنا فصورة القياس الجزء الذي
اداه من النفل صار عبادة لله تعالى وكل ما هو عبادة له
يجب صيانته فالجزء الذي اداه يجب صيانته
وقوله لان التعرض بحق الغير الخ دليل الكبرى
منه

[ط] اشارة الى الصغرى وتقرير القياس ان صيانة
الواجب موقوف على الزام الباقي وكل ما
يتوقف عليه الواجب فهو واجب فالزام
الباقي واجب فافهم منه

[٤] منشأ هذا السؤال قوله لان التعرض بحق
الغير بالافساد حرام منه

آخر على لزومه بالشروع وانما كان كالنذر لكونه موجبا لمعنى في غيره ه
او الجزء المؤدى به بمنزلة المنذور من حيث ان كلا منهما صار حقا لله تعالى
صار اى المنذور لله تعالى تسمية لا فعلا لان ايجابه بمنزلة الوعد ه
فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء
وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده ثم لما وجب لصيانته
اى المنذور ابتداء الفعل بالرفع فاعل يجب وهو الشروع فيه
فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بجر ابتداء مضافا اليه بقاؤه
بالرفع فاعل يجب اولى وحاصله انه لما وجب اقوى الامرين
وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى
تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو بقاء الفعل لصيانة
اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى والثاني من ه
نوعى المشروعات رخصة وهو اربعة انواع عرف ذلك بالاستقراء
وقد يقال اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون بطريق الحقيقة ه
او المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون له صفة الاولوية في اسم الرخصة
اولا فانقسم على اربعة بالضرورة نوعان من الحقيقة احدهما
احق اى انسب في اطلاق اسم الرخصة عليه من الاخر وانما ه
كان انسب لان الرخصة بمقابلة العزيمة فمهما كانت العزيمة ه
اقوى كانت الرخصة اقوى ونوعان من المجاز احدهما اتم من ه
الاخر اى اكمل في كونه مجازا وانما كان اكمل منه لعدم كونه شبيها
بالحقيقة اصلا بخلاف الاخر كما سيأتى ثم هذا التقسيم تقسيم الكلى ه
الى جزئياته والمقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة حقيقة او مجازا اما احق
نوعى الحقيقة فما استبيح اى عومل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة
لا انه يصير مباحا ولما كان جمع الاقسام الاربعة في تعريف واحد
محالا قسم اولا ثم عرف في ضمنه كل واحد منها مع قيام السبب
المحرم احترز به عن مثل الصيام في الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح

وهو ما لا يبقى سبب المحرم ولا الحرمة حين الرخصة
وان بقيا فعند عدم الرخصة منه

استبيح لعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا مع قيام محرمه ويكون من القسم
الرابع من الرخصة وقيام حكمه وهو الحرمة حين الرخصة ولا يلزم ه
من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها
لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذة عليها ولما كانت الحرمة مع سببها ه
قائمين في هذا القسم كانت الرخصة اكمل كالمكره اى مثل ترخص
من اكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه على اجراء كلمة الكفر فانه
رخص له الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه في نفسه
يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما
معنى فبزهوق الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى
معنى لان الركن الاصلى وهو التصديق قائم وافطاره في رمضان
يعنى اذا اكره الصائم على الافطار يباح له الافطار لانه اذا امتنع
فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واما اذا اقدم على الفطر يفوت
حق الله صورة لا معنى لامكان القضاء بعده فكان له رخصة في الفطر
لرجحان حقه واتلافه مال الغير اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له
ذلك لرجحان حقه في نفسه وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره بالضمان
وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف معطوف على المكره
في قوله كالمكره وقوله الامر مفعول للترك يعنى اذا خاف التلف
على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لانه لو
اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله تعالى
صورة فقط لان اعتقاد حرمة الترك باق وجنايته على الاحرام
اى وكجناية المكره على احرامه والظاهر الاظهار موضع الاضمار
او تقديمه على قوله وترك الخائف لئلا يتوهم رجوع الضمير الى الخائف
تأمل وتناول المضطر مال الغير اى كتناول الشخص المضطر بان اصابته
مخمصة حيث رخص له تناول طعام الغير بشرط الضمان لما عرفت ه
وحكمه اى حكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى لبقاء المحرم

ووجهه ان السابق والسباق يدفع هذا التوهم
بادنى توجه فافهم منه

من ان حقه فائت صورة ومعنى اذا لم يتناوله
وحق الغير فائت صورة منه

والحرمة جميعا حتى لو صبر يعنى لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو الرخصة
وقتل كان شهيدا اى مثاب ثواب الشهيد لكونه باذلا نفسه لاقامة
حق الله تعالى والثانى اى النوع الثانى من نوعى الحقيقة للرخصة
ما استبيح مع قيام السبب المحرم الموجب لحكمه وهو الحرمة لكن الحكم
تراخى عنه اى عن السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب
قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت فى الحال
كان هذا القسم دون الاول كالمسافر اى كافطار المسافر مع قيام
السبب وهو شهود الشهر لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
وحكمه وهو وجوب اداء الصوم تراخى الى ادراك عدة من ايام اخر
وحكمه اى حكم هذا النوع والاثر المترتب عليه الاخذ بالعزيمة والعمل بها
اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم فى السفر افضل
من الافطار عندنا خلافا للشافعى وترددا اى تشكك فى الرخصة
هذا دليل ثان على اولوية العزيمة اى وللتردد فى معنى اليسر من حيث انه
لم يتعين كونه فى الفطر فالعزيمة تؤدى معنى الرخصة من وجه لان
صوم المسافر وان كان عسرا لكون السفر قطعة من السقر لكن فيه يسر
من حيث شركة سائر الناس فى الصوم فان البلية اذا عمت طابت
واذا تحققت المعارضة بينهما ترجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا
لله تعالى والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى الا ان
يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعنى اذا اضعفه
الصوم كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان اثما لانه لو بذله
نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم
وهو الارتياض لخدمة المولى واما اتم نوعى المجاز من الرخصة فما وضع
عنا اى الذى سقط عنا ولم يشرع فى حقنا وفيه ان الرخصة ترك
ما وضع عنا لا نفس ما وضع عنا فان الاصر والاغلال عزيمة فلا بد
من اعتبار حذف المضاف اى فترك ما وضع عنا من الاصر بيان

108

بيان لما وهو الاعمال الشاقة التى كانت على الامم الماضية كقتل
النفس فى التوبة وقطع الثوب والجلد موضع النجاسة اذا اصابته
وعدم جواز صلوتهم فى غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء وحرمة
اكل الصائم بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة
ربع مالهم وكتابة ذنب الليل على الباب بالصبح والاغلال جمع غل بالضم
وهى ههنا المواثيق اللازمة لزوم الغل كما روى ان بنى اسرائيل
اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح ايديهم الى اعناقهم وربما ثقب الرجل
ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه
على العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه الامة تكريما للنبى عليه السلام
فسمى ذلك اى ترك ما وضع عنا من الاصر والاغلال التى وجبت
على من قبلنا رخصة مجازا لان الاصل وهو العزيمة وهى الاصر
والاغلال لم يبق مشروعا اى لم يجب علينا وسقط عنا تخفيفا بالنظر
الى غيرنا فليس السبب ولا الحكم قائمين اصلا بخلاف النوع الاول والثانى
فان السبب والحكم قائمان فى الاول والسبب قائم فى الثانى
والنوع الرابع من انواع الرخص ما سقط عن العباد اى ترك
ما اسقطه الشرع عن العباد باخراج سببه من ان يكون موجبا للحكم
فى محل الرخصة مع كونه اى مع كون ذلك الساقط مشروعا
فى الجملة اى فى بعض الاوقات وهو وقت عدم الرخصة فمن حيث انه
سقط فى ذلك الوقت كان نظير القسم الثالث وكان مجازا
اذ ليس فى مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقى السبب والحكم مشروعا
فى الجملة اى وقت عدم الرخصة كالصلوة تماما فى الحضر اخذ شبها
بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة
وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان المجاز اقوى كقصر الصلوة فى السفر مثال
لترك ما سقط عن العباد فان اتمام الصلوة فى السفر ما سقط عن العباد
وتركه قصرها وسقوط حرمة الخمر والميتة فى حق المضطر والمكره بقوله تعالى

حيث لم يبق العزيمة مشروعا وقت الرخصة
كما ان العزيمة مشروعا فى القسم الثالث
فى جميع الاوقات منه

التى بقى فيها السبب والحكم او السبب فقط
مشروعا فى جميع الاوقات فلما بقى السبب
والحكم وقت عدم الرخصة فقط فى ذلك
القسم كان شبيها بالحقيقة ولم يكن منها
منه

وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة من
الحظر فافاد اباحته كانه قال انها محرمة فی حالة الاختيار مباحة حالة
الاضطرار لا انها حرام ولا يؤاخذ كما فی النوع الاول كاجراء كلمة الكفر
حال الاكراه فان قلت يشكل بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
فانه استثناء من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة قلنا انه استثناء من الغضب
اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليه غضب من الله الا من اكره
وقلبه الخ فانتفاء الغضب لا يدل على انتفاء الحرمة ولهذا لو صبر كان
شهيدا وسقوط وجوب غسل الرجل فی مدة المسح لان استتار القدم
بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم واذا لم يحل الحدث لا يجب الغسل
والمسح شرع لليسر ابتداء لان الواجب عن غسل الرجل يتادى به ولهذا
شرط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل يتادى بالمسح
لما شرط ذلك **فصل** الامر والنهی واقسامهما من الامر الموقت والمطلق
وكون المامور به واجبا موسعا او مضيقا وغير ذلك والنهی عن الامور
الشرعية والحسية وكون المنهی عنه قبيحا لعينه او لغيره ونحو ذلك
لطلب الاحكام ای التی حكم بها على المكلف وهی العبادات
وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم وكثيرا ما يستعمل الحكم بمعنى المحكوم
المشروعة ولها ای للاحكام اسباب والمراد بها العلل الشرعية
مجازا التی يضاف اليها وجوب الاحكام لا الاسباب الحقيقية
التی يضاف اليها وجود الاحكام تضاف الاحكام بل وجوبها
اليها ای الى الاسباب من حدوث العالم بيان للاسباب •
والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والراس الذی يمونه ويلی
عليه والبيت ای بيت الله الحرام والارض النامية بالخارج منها
تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق بقاء المقدور بالتعاطی اليها
اشارة الى الاسباب وسياتی توضيحها للايمان هذا شروع الى
عد المسببات الى قوله والمعاملات على طريق اللف والنشر المرتب

كانه قيل لم يسقط وجوب غسل الرجل بل هو باق
لكن يتادى بالمسح فكيف يصح قوله وسقوط
وجوب غسل الرجل منه

المرتب يعنی سبب وجوب الايمان بالله تعالى حدوث العالم لانه يدل
على الصنعة وهی تدل على الصانع الحی القدير العليم المريد والصلوة
هذا ناظر الى قوله والوقت يعنی سبب وجوب الصلوة بايجاب الله
تعالى فی حقنا الوقت ولهذا تضاف اليه ويقال صلوة الفجر ونحوه
والزكوة يعنی سبب وجوب الزكوة ملك المال وهو النصاب المغنی
النامی الزائد عن قدر الحاجة والصوم يعنی سبب وجوب الصوم
شهر رمضان بدليل الاضافة اليه وتكرره بتكرره لكن الله تعالى لما
اخرج الليل عن محلية الصوم بقوله فالآن باشروهن وكلوا واشربوا
بقی الايام محال الصوم وصدقة الفطر ای سبب وجوبها على المسلم
الراس الذی يمونه ای يقوم بكفايته ويلی عليه واضافتها الى الفطر
من قبيل اضافة الشیء الى شرطه والحج يعنی سبب وجوب
الحج البيت بدليل اضافته اليه والعشر يعنی سبب وجوب
العشر الارض النامية بالخارج تحقيقا ای الارض التی فيها شیء
من الزرع حقيقة حتى لا يجب اذا اصطلم الزرع آفة ولهذا يضاف
اليها يقال عشر الارض ويتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج
ای سبب وجوب الخراج الارض النامية بالنماء التقديری وهو
التمكن من الزراعة وعدم زرعها والطهارة ای سبب وجوب
الطهارة الصلوة حتى يقال طهارة الصلوة الا انها لا تجب
الا على المحدث والمعاملات ای سبب مشروعية المعاملات
تعلق البقاء المقدور ای سببها توقف بقاء العالم المقدر بتقدير الله
تعالى الى يوم القيمة على تعاطی الناس بعضهم لبعض الاشياء التی
يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء نوع الانسان وبقاؤه
يكون بالتناسل بالازدواج وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات
واسباب العقوبات والحدود قيل هذا عطف بيان لان العقوبات
هی الحدود واورد عليه ان الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تعالى

تنزل الملائكة والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص
والجزية وغيرهما عقوبات وليست بحدود واسباب الكفارات ما
نسبت العقوبات والحدود والكفارات اليه من قتل بالعمد بيان
لما هو سبب القصاص وزنا اى سبب الرجم زنا المحصن وسبب
جلد المائة زنا غير المحصن وسرقة اى سبب قطع اليد السرقة
وامر دائر بين الحظر اى الحرام والاباحة اى سبب الكفارات
الامر الدائر بين الحظر والاباحة اى يكون مباحا من وجه محظوراً
من وجه آخر لان الكفارات دائرة بين العبادة وبين العقوبة
اما معنى العبادة فلانها تؤدى بالصوم ويشترط نيتها وهى عبادة
بدنية واما معنى العقوبة فلانها تقع زاجرة عن الجناية واذا كان كذلك
فلابد وان يكون السبب دائرا بين الحظر والاباحة ليكون
معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا
الى صفة الحظر كالقتل خطاء فانه من حيث الصورة رمى الى صيد
وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور لانه اصاب آدميا
والافطار عمدا فى رمضان فانه مباح من حيث انه يلاقى ما هو مملوكه
ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة وانما
يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اى باضافة الحكم الى السبب وتعلقه
اى تعلق الحكم بالسبب لان الاصل اى الراجح فى اضافة الشئ
الى الشئ ان يكون اى الشئ الثانى وهو المضاف اليه سببا له
اى للشئ الاول وهو المضاف لان الاضافة للتمييز وهو يحصل
باخص الاشياء بالحكم وهو سببه وانما يضاف الحكم الى الشرط
مجازا فهو خلاف الاصل فلا يقدح فيما ذكر وانما صارت الاضافة
اليه مجازا لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله
بالشرط اتصال مجاورة ولاشك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقة
واتصاله بالشرط يكون مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام سبب

سبب الاول الرأس الذى يمونه وسبب الثانى البيت والفطر
والاسلام شرطان للوجوب باب بيان اقسام السنة لما فرغ
عن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع فى المباحث المختصة
بالسنة وهى ما صدر عن النبى عليه السلام من قول او فعل او تقرير
والحديث والخبر مختصان بالقول ولما كان البحث فى هذا الباب
غير مختص به قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث او خبر الرسول
والاقسام التى سبق ذكرها كالخاص والعام والمشترك الى اخرها ثابتة
فى السنة فلا نشتغل بها ههنا وهذا الباب لبيان ما تختص وتمتاز
السنن عن الكتاب فمست الحاجة الى ذكره فى باب على حدة والباء داخلة
على المقصور بتضمين معنى الامتياز كما هو الشايع فى الاستعمال و
وان كان الاصل ان تدخل على المقصور عليه كما بين فى محله وذلك
اى ما تختص به السنن اربعة اقسام بالاستقراء الاول
فى كيفية الاتصال اى اتصال الخبر بنا من رسول الله صلى الله
تعالى وسلم وهو اى الاتصال اما ان يكون كاملا لا شبهة فيه
كاتصال الخبر المتواتر يقال تواترت الكتب اى جاء بعضها
فى اثر بعض من غير ان ينقطع وهو الخبر الذى رواه قوم لا يحصى
عددهم ولا يتوهم تواطؤهم وتوافقهم على الكذب هذا العطف
من قبيل عطف المعلول على العلة ففيه اشارة الى ان منشأ عدم
التوهم كثرتهم فلا ينتقض التعريف منعا بخبر قوم لا يجوز العقل
كذبهم بقرينة خارجية ولما ذكرنا قال ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب
ولم يقل ولا يتوهم كذبهم والمراد بقوله لا يحصى عددهم اما الكناية
عن الكثرة كما هو الشايع فى العرف فينطبق التعريف على مذهب
من لم يشترط عدم الاحصاء فى المتواتر على ما هو الحق وعليه الجمهور
واما الحقيقة فالتعريف انما ينطبق على مذهب من اشترط ذلك
فيه ويدوم هذا الحد فى كثرة المخبرين الموصوفين بما ذكر فى جميع

الاوقات وهذا احتراز عن الخبر المشهور لانه ليس من المتواتر عند الجمهور
خلافا للجصاص فيكون آخره كاوله واوله كآخره ووسطه كطرفيه
بان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في الكثرة التي
تكون منشأ لما ذكر من عدم تواطئهم على الكذب هذا تعريف للخبر
المتواتر بما هو شرط له وهو ان يكون رواته موصوفين بالاوصاف
المذكورة وان كان متضمنا لما هو شرط له وانه فلا تسامح فيه كما زعم
وله شرط آخر لم يتعرض له وهو ان يكون منتهى رواته الحس
لا الدليل العقلي فان اهل المصر لو اخبر عن حدوث العالم لا يكون
متواترا وذلك الخبر المتواتر كنقل القرآن اي الخبر بان ما بين دفتي
المصاحف قرآن نزل على الرسول عليه السلام ونقل الصلوات الخمس
اي الخبر بان الاركان المعلومة والافعال المخصوصة في الاوقات
الخمس التي فرضها الله تعالى على عباده فانه اي الخبر المتواتر
يوجب علم اليقين اي العلم الذي هو اليقين كما يوجبه العيان اي الحس
وبعض المعتزلة قال موجبه علم الطمانينة اي العلم الذي يرجح صدقه
وهذا القول مما ينكره الصبيان العارفين بوجود بغداد بالخبر المتواتر
علما ضروريا لانه لا يفتقر الى توسيط المقدمتين بالوجدان ولانه
يحصل لمن لا يتأتى منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبي
وابي الحسين البصري وامام الحرمين واستدلوا عليه بوجهين الاول
انه يحتاج الى توسيط المقدمتين نحو انه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل
ما هو كذلك فهو صدق والثاني انه لو كان ضروريا لعلم ضروريته
لان العلم بالعلم وبكيفيته لازم بين بالمعنى الاخص والثاني باطل
على ما يشهد به الوجدان واجيب عن الاول بانا لا نسلم الاحتياج الى
توسيط المقدمتين بل المعلوم بالوجدان عدمه نعم توسيطهما ممكن
لكنه لا يستدعي الاحتياج كما في قضايا قياساتها معها وعن الثاني
بانا لا نسلم ان العلم بكيفية العلم لازم بين بالمعنى الاخص اذ لا يلزم من الشعور

من الشعور بالشيء الشعور بصفته او يكون الاتصال اتصالا فيه
شبهة صورة اي من حيث ظاهره الاتصال لعدم كون الرواة قوما
لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب في القرون الاول لكونه خبر الواحد
فيه بل في القرن الثاني والثالث لكن لم يكن فيه شبهة معنى لتلقي
العلماء اياه في القرن الثاني والثالث بالقبول لان القرن الاول
خير القرون فالواحد منهم واحد كالف كالخبر المشهور وهو ما كان
من الاحاد في الاصل وهو القرن الاول اعني الصحابة ثم انتشر
حتى نقله قوم لا يتوهم تواطئهم على الكذب وهم اي ذلك القوم
القرن الثاني ومن بعدهم يعني القرن الثالث لانه المعتبر في الاشتهار
والا فعامة اخبار الاحاد اشتهرت في القرون التي بعده ولا تسمى
مشهورة وانه يوجب علم الطمانينة وهي زيادة توطين وتسكين
يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمئنانها
زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة شرفها الله تعالى
بعد ما يشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام
ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث
لا يكاد في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب
الناشي عن ملاحظة كونه احادا لاصل بسبب الشهرة الحادثة فلا يكفر جاحده
بل يضلل وهو الصحيح او يكون الاتصال اتصالا فيه شبهة صورة
ومعنى لعدم كون الرواة قوما لا يجوز تواطئهم على الكذب في القرنين
الاخيرين ايضا ولعدم تلقي العلماء اياه بالقبول فيهما كخبر الواحد
وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا فيه رد على من
قال يقبل خبر الاثنين دون الواحد لا عبرة للعدد فيه اي في خبر
الواحد بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر فما لم يبلغ حد الشهرة
والتواتر وهو خبر آحاد وانه يوجب العمل دون علم اليقين وقوله
بالكتاب اي ايجابه للعمل ثابت بالكتاب دليل عليه فقط وعدم ايجا

للعلم اليقيني بيّن في نفسه لا خفاء فيه والمراد بالكتاب قوله تعالى فلولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وله توجيهان الاول انه امر الطائفة
المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التخصيص المستفاد
من لولا يتضمن الامر فلولا افادته العمل لم يكن الامر مفيدا والطائفة
تتناول الواحد في الاصح ولو سلم عدم تناوله له فلا يلزم حد التواتر
والشهرة بالاجماع الثاني ان لعل للترجي وهو على الله تعالى محال
فحمل على لازمه وهو الطلب الجازم فايجاب الحذر عند ترك العمل يستلزم
وجوب العمل والسنة فانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى
الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وانه عليه السلام
قبل خبر بريرة في الصدقة فقال لك صدقة ولنا هدية وبعث
عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر بكتاب يدعوا الى الاسلام
وتلك الاخبار وان كانت احادا لكن الجنس المشترك بينها متواتر
فصح الاستدلال به على مقبولية خبر الواحد من غير لزوم الدور
والاجماع فان الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
استدلوا وعملوا به في وقايع لا تحصى وشاع ذلك ولم ينكر وذلك
يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح وهذه وان كانت
احادا ايضا لكن الجنس المشترك بينها متواتر فصح اثبات الاجماع به واثبات
مقبولية خبر الواحد بذلك الاجماع من غير لزوم الدور والمعقول
الظاهر ان المراد به هو القياس المتعارف عندهم فخبر الواحد هو
المقيس وما يفيد غلبة الظن كالقياس هو المقيس عليه لانهما
مشتركان في افادة غلبة الظن واما الثاني فظاهر واما الاول
فلان عدالة الراوي يرجح جانب الصدق لكون الكذب محظور دينه
وعقله فيوجب العمل كالقياس وقيل المراد به ان المتواتر والمشهور
لا يوجدان في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام وقيل

وقيل لا عمل الا عن علم وهذا ثابت بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم وهو قوله تعالى ان يتبعون الا الظن والقائلون به
فريقان احدهما ذهبوا الى ان خبر الواحد لا يوجب العمل ايضا والآخرون
ذهبوا الى انه يوجب العلم ايضا فاشار الى الفريق الاول بقوله
فلا يوجب العمل واشار الى الفريق الثاني بقوله او يوجب العلم وقوله
لانتفاء اللازم اي لازم العمل وهو العلم دليل الفريق الاول وقوله
او لثبوت الملزوم اي العمل دليل الفريق الثاني واجيب بانا لا نم
استلزام العمل للعلم كيف واتباع الظن قد ثبت بالادلة والعموم
للآيتين في الاشخاص والازمان ولو سلم فالمراد فيهما المنع
عن اتباع الظن فيما يطلب فيه اليقين من اصول الدين وفروعه
على ان العلم قد يستعمل بمعنى الادراك مطلقا جازما كان او غير جازم
والظن قد يكون بمعنى الوهم فيجوز ان يكون العلم والظن في الآيتين
بهذين المعنيين والراوي ان عرف بالفقه وهو العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية اي بالاستنباط عنها فقوله والتقدم
في الاجتهاد عطف تفسير له كالخلفاء الراشدين ابي بكر وعمر
وعثمان وعلي رضوان الله عليهم اجمعين والعبادلة جمع عبدل لان
من العرب من يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل او جمع عبد
كالنساء للمرأة كذا في الاقليد وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس
وعبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهم كان حديثه حجة يترك به القياس
ان خالفه خلافا لمالك فان القياس مقدم عليه عنده ورد بانه
يقين باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة في الاصل
وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن ان يكون لخصوصية الاصل اثر في الحكم
او في الفرع مانع وان عرف الراوي بالعدالة دون الفقه كانس
وابي هريرة رضي الله عنهما ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه
لم يترك حديثه الا بالضرورة اي بسبب ضرورة انسداد باب

الرأي وذلك بان خالف جميع الاقيسة ووجه الترك ح ان النقل
بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي ولم يوافق حديثه قياسا
اصلا لم يؤمن من ان يذهب شيء من معانيه فيدخل شبهة زائدة
يخلو عنها القياس بخلاف ما اذا خالف قياسا ووافق قياسا
آخر فانه لا ينسد باب الرأي ح كحديث واقع في بيان حال
المصراة يقال الشاة المصراة اذا جمع اللبن فيها وهو ما روي
انه عليه السلام قال من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير
النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد
معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها
ليظنها المشتري سمينا فيغتر فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح
من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت
بالكتاب والسنة والاجماع فان قيل رد هذا الحديث بناء على
مخالفته للكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع فيه قلنا هذا ليس من ضمان
العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير
بلا رضاه لان البايع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان تكون
ملكا للمشتري فثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة
العدوان الصريح فرد هذا الحديث انما هو لمخالفته لهذا القياس
لا لمخالفته للكتاب والسنة والاجماع التي هي في بيان ضمان العدوان
الصريح وان كان الراوي مجهولا لم يعرف بشيء الا بحديث او حديثين
ولم يعرف بالعدالة ولا بالفسق كوابصة بن معيد وظهر حديثه
في السلف فان روى عنه السلف وقبلوا روايته وشهدوا له
بصحة حديثه او اختلفوا فيه اي في قبول حديثه بان قبله البعض
ورده البعض او سكتوا عن الطعن في روايته بعد ما بلغتهم ح
وذلك السكوت بمنزلة القبول فان السكوت في موضع البيان
بيان اذ لا تقصير في السلف صار حديثه كحديث المعروف بالرواية

بالرواية والعدالة في انه يقبل ان وافق القياس ويترك ان لم يوافق
قياسا اصلا مثال ما اختلفوا في قبول حديثه حديث معقل بن سنان
في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها فقضى
عليه السلام لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنهما
وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به
لموافقته للقياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة
في الموت ومهر المثل لما كان واجبا بنفس العقد وجب ان يؤكده الموت
كالدخول ولم يعمل به الشافعي لمخالفته القياس عنده وان لم يظهر
من السلف بعد ظهور حديثه فيهم الا الرد كان مستنكرا فلا يقبل
كما لم يقبل حديث فاطمة بنت قيس وهو انه عليه السلام لم يجعل لها
نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثا ورده عمر وغيره من الصحابة
رضي الله تعالى عنهم وقالوا لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة
لا ندري اصدقت ام كذبت وان لم يظهر حديثه في السلف
فلم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به اذا لم يخالف القياس
ولا يجب العمل به لان الوجوب الشرعي لا يثبت بمثل هذا الطريق
الضعيف فان قيل اذا وافقه القياس ولم يجب العمل به كان
الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به اجيب بان فائدته
جواز اضافة الحكم اليه فان في للقياس لا يقدر على منع هذا الحكم لكونه
مضافا الى الحديث وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي التي اذا فقد
واحد منها لا يقبل روايته وهي اربعة الاول العقل وهو نور للنفس
الناطقة التي هي القلب وذلك النور هو القوة العاقلة وهي مغايرة لها
والمدرك في التحقيق هو النفس الناطقة والعقل آلة لها بمنزلة
السكين للقاطع فيسند الفعل اعني الادراك الى النفس تارة
لانها فاعلة واخرى الى العقل لانه آلة والنفس الناطقة جوهر مجرد
عن المادة متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وتفصيل الكلام

فيه يطلب من كتب الحكمة يضئ به اى بذلك النور طريق يبتدأ به اى بذلك
الطريق والظرف نائب الفاعل لقوله يبتدأ على صيغة المجهول من حيث
اى من محل ينتهى اليه اى الى هذا المحل درك الحواس يعنى ان بداية
الطريق الذى يضئ بذلك النور محل ينتهى اليه درك الحواس ولا يصل
اليه فلهذا قال ينتهى اليه ولم يقل ينتهى به وهذا هو المراد بقولهم بدأ
المعقولات نهاية المحسوسات اى ما ينتهى اليه المحسوسات والمراد بالبداية
والنهاية ما هو فى نفس الامر مع قطع النظر عن جعل جاعل واعتبار
معتبر والا فيمكن جعل محل لا ينتهى اليه درك الحواس كالمعقولات
المسبوقة بمعقولات اخرى مبدأ المعقولات مطلوبة فخذ هذا المقال
ودع ما قيل او يقال فيتبدأ اى يظهر المطلوب للقلب اى النفس
ان طلبه فيدركه اى المطلوب القلب بتأمله وهو استعماله
لهذا النور الذى هو قوة العاقلة فى ترتيب المقدمات الموصلة
الى المطلوب كما اذا نظر الى العالم وتعقل انه متغير وكل متغير
حادث فيتعقل ان العالم حادث والشرط هو الكامل منه
اى من العقل وهو عقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبى
والمعتوه اما المعتوه فظاهر واما الصبى فانه وان كان ضابطا
كامل التمييز ربما لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه ومن هنا
يعلم ان الصبى لو سمعه قبل البلوغ ورواه بعده يقبل خبره و
كما صرح به والشرط الثانى الضبط وهو فى اصطلاح الاصوليين
عبارة عن مجموع معان اربعة الاول ما ذكره بقوله وهو
سماع الكلام كما يحق سماعه بان لا يفوت منه شئ والثانى ما ذكره
بقوله ثم فهمه بمعناه الذى اريد به لغويا كان او شرعيا لامكان
ان ينقله بالمعنى بخلاف القران فان فهم تمام معناه ليس بشرط
اذ المعتبر فى حقه نظمه المعجز المتعلق به احكام مخصوصة والمقصود
فى السنة معناها حتى لو بذل مجهوده فى حفظ لفظ السنة كان

كان حجة كما صرح به والثالث ما ذكره بقوله ثم حفظه اى حفظ الخبر
ببذل المجهود له اى ببذل قدرته او ببذل مقدوره من السعى والحفظ
فهو اما مصدر كالميسور بمعنى اليسر او اسم مفعول والظرف متعلق بالبذل
والضمير راجع الى الخبر والرابع ما ذكره بقوله ثم الثبات عليه اى الحفظ
بمحافظة حدوده اى احكامه بان يعمل بنفسه بموجبه ومراقبة بمذاكرته
اى مع مذاكرته كائنا على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه
بل يعتقد انى اذا تركته نسيته وقوله الى حين ادائه متعلق بالضبط
المشتمل لهذه المعانى الاربعة وانما اشترط الضبط لان طرف الاصابة
لا يترجح الا به فلا يظن بصدق الخبر بدونه لاحتمال السهو والشرط
الثالث العدالة وهى الاستقامة اى استقامة الدين والسيرة و
حاصلها كيفية راسخة فى النفس يتحمل بها على ملازمة التقوى والمروة
وترك البدعة ليستدل بذلك على رجحان صدقه وهى قسمان قاصر يثبت
بظاهر الاسلام واعتدال العقل المانعين عن المعاصى وكامل
وليس له حد يدرك غايته والمعتبر هنا كماله اى كماله الادنى الذى لا يؤدى
الى الجرح وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة
حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته ولما كانت
العدالة هيئة خفية نصب لها علامات هى الاجتناب عن امور اربعة
الاول الكبائر والثانى الاصرار على الصغائر والثالث الصغائر الدالة
على خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبة والرابع المباح الدال
على ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والاكل والبول
على الطريق ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء لا يجتنب
غالبا على الكذب ولما كان الاجتناب عن الصغائر متعذرا
جدا اعتبر الاجتناب عن اصرارها لئلا يؤدى الى انسداد باب العدالة
دون القاصر من العدالة وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل
بالبلوغ اذ به لا يصير الخبر حجة لعدم رجحانه على طريق الهوى والشهوة

والشرط الرابع الاسلام وهو مساو للايمان عند من جعل الاقرار
جزءا منه كابي حنيفة رحمه الله واختاره شمس الائمة وفخر الاسلام
واخص منه عند من لم يجعله جزءا منه قال العلامة التفتازاني رح
في شرح العقائد مذهب جمهور المحققين من ان الايمان هو التصديق
بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان تصديق
القلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه
فهو مؤمن عند الله وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه
ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو مختار الشيخ ابي منصو
منصور الماتريدي وجميع الاشاعرة والنصوص معاضدة لذلك
قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال عليه السلام اللهم
ثبت قلبي على دينك انتهى لكن الاسلام بالاتفاق هو التصديق
والاقرار كما قال المص وهو التصديق اي التصديق اليقيني بجميع
ما جاء به الرسول عليه السلام واشترط صدر الشريعة ان يكون لمباشرة
الاسباب بالاختيار فمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي
عليه السلام بغتة يكون مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا بمباشرة اسبابه
وتفصيل الكلام فيه يطلب من كتب العقائد والاقرار بالله تعالى كما هو
كذلك في الواقع باسمائه الدالة على الذات والصفة جميعا كالرحمن
الرحيم وصفاته من العلم والقدرة وغيرهما وقبول احكامه اي الاعتقادها
وشرايعه الاعتقادية والعملية والشرط فيه اي في الاقرار البيان
اجمالا كما ذكرنا اي ذلك البيان الاجمالي وهو التصديق والاقرار
بالله وباسمائه وصفاته او وانما اشترط الاسلام لان الكافر ساع
في هدم الدين تعصبا فيرد قوله في اموره ولهذا اي لاجل اشتراط
الامور المذكورة في الراوي لا يقبل خبر الكافر لعدم الاسلام والفاسق
لعدم العدالة والصبي والمعتوه لعدم كمال العقل والذي اشتدت
غفلته لعدم الضبط وان وافق خبره القياس والقسم الثاني من

من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن في الانقطاع اي انقطاع الخبر
وعدم اتصاله بالرسول عليه السلام وهو نوعان ظاهر وباطن اما
الظاهر فالمرسل من الاخبار اي فارسال المرسل من الاخبار رد
والارسال لغة خلاف التقييد وفي اصطلاح اهل الاصول ترك الواسطة
بين الراوي والمروي عنه كان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كذا وهو اي المرسل اربعة اقسام الاول مرسل الصحابي والثاني
مرسل القرن الثاني والثالث والثالث مرسل العدل
في كل عصر والرابع المرسل من وجه والمسند من وجه اخر كما قال
المص ان كان اي المرسل من الصحابي بان كان المرسل بالكسر
صحابيا فمقبول بالاجماع لاجماع الامة على عدالتهم وان كان
المرسل من القرن الثاني والثالث بان كان مرسله القرن الثاني
والثالث بان كان مرسله القرن الثاني والثالث كذلك اي
حجة عندنا لنا اولا ان الثقات من التابعين ارسلوا وقبل منهم
فكان اجماعا على قبوله حتى قال البعض رد المراسيل بدعة حدثت
بعد المائتين وثانيا ان المروي عنه المتروك لو لم يكن عدلا لاحتمل
ان يكون قطع الاسناد تدليسا لايهام سماعه عن عدل واهل القرنين
لا يتهمون بذلك وثالثا ان الكلام في ارسال من لو اسند الى غيره
لا يظن به الكذب فضلا عما اذا روى عن الرسول عليه السلام وعند
الشافعي رحمه الله ليس بحجة له اولا ان جهالة الصفة تمنع صحة الرواية
فجهالة الذات اولى وثانيا انه لو قبل في القرنين لقبل في عصرنا اذ لا
تأثير للزمان وثالثا انه لو جاز لم يكن في الاسناد فائدة فكان ذكره
اجماعا على العبث وهو ممتنع عادة واجيب عن الاول بان الثقة
لا يتهم بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره ولذا قال لو قال
حدثني الثقة صحت روايته وعن الثاني بانا نلتزمه في الثقة
ولا نم ان الملازمة للشهادة بالعدالة في القرنين دون من بعدهما

وعن الثالث بانا لانم الملازمة فمن فوائده معرفة مراتب الثقات
للترجيح وارسال من دون هؤلاء يعني ارسال كل عدل غير
القرون الثلثة كذلك اى حجة عند الكرخي لما عرف من ان
الكلام في ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب فصار كما
اذا روى عن النبي عليه السلام خلافا لابن ابان لان الزمان زمان
الفسق والكذب الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده
مثل مراسيل محمد بن الحسن والمرسل الذي ارسل من وجه واسند
من وجه اخر مقبول عند العامة وهو الصحيح لان المرسل ساكت
عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق مثاله
ما رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا من قوله عليه السلام لا نكاح
الا بولي وقال بعضهم لا يقبل لمنع الانقطاع الاتصال ترجيحا
للجرح على التعديل ولان حقيقة الارسال يمنع القبول فشبهته
يمنع ايضا واما الانقطاع الباطن فهو اما ان يكون لنقصان ه
في الناقل او يكون بالعرض على الاصول فان كان اى الانقطاع
الباطن لنقصان في الناقل لانتفاء بعض الشرائط السابقة
اعني العقل والضبط والعدالة والاسلام فهو على ما ذكرنا اى لا
يقبل خبره كخبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي
واشتدت غفلته كما مر وان كان الانقطاع الباطن بالعرض
على الاصول والادلة بان عرض عليها وخالف الكتاب كحديث
فاطمة بنت قيس ان الرسول عليه السلام لم يفرض لها النفقة ولا
سكنى وقد طلقت ثلثا فانه مخالف لقوله تعالى اسكنوهن
من حيث سكنتم الاية اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان
قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراة ابن مسعود رضي الله عنهما
وهي وانفقوا عليهن من وجدكم او خالف السنة المعروفة
اى المشهورة مثل ما روى ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله

صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور
وهو قوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين على من انكر فانه عليه السلام
قسم البينة على المدعي واليمين على من انكر فلا يصح ان يكونا لشخص
واحد ولان تعريف المسند اليه بلام الاستغراق يفيد الحصر او خالف
الحادثة التي اشتهرت وعم بها البلوى كمخالفة حديث الجهر بالتسمية
في الصلوة لما حدث واشتهر بينهم من اخفاء التسمية فاذا لم ينقلوا
الحديث في تلك الحادثة ولم يتمسكوا به دل على زيافته وانقطاعه
وكونه معارضا بما هو اقوى منه فمخالفة الخبر للحادثة في قوة مخالفته
لشئ من الاصول او بان اعرض عنه الائمة من الصدر الاول
اى الصحابة رضي الله عنهم فانهم الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم
عنه عند اختلاف رأيهم دليل على انقطاعه ووجود معارض اقوى منه
مثاله حديث الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا في
هذه المسئلة ولم يرجعوا اليه كان مردودا منقطعا والقسم الثالث
من الاقسام المختصة بالسنن في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه
حجة اعلم ان محل الخبر اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول
اما عبادات او عقوبات والثاني اما ان يكون فيه الزام محض ه
او لا الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فشرع في بيان الاقسام
الخمسة فقال فان كان اى المحل من حقوق الله تعالى اى ما يخلص
حقا لله تعالى من شرايعه سواء كانت عقوبة كالحدود او لا كالصلوة
يكون خبر الواحد فيه حجة ان تحققت الشرائط السابقة اعني العقل
والضبط والعدالة والاسلام لان الصحابة رضي الله عنهم عملوا باخبار
الاحاد خلافا للكرخي في العقوبات فانه ذهب الى انه لا يقبل فيها
لتمكن الشبهة في الدليل والعقوبات تندرئ بالشبهات وانما ثبت
بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث رواه
الواحد على ثبوتها بالبينة وثبت بدلالة النص كما سبق لان الثابت

بها قطعي والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وان كان اي
المحل من حقوق العباد وما فيه الزام محض كالبيع والاجارة ونحوهما
يشترط سائر شروط الاخبار اي جميع الشروط السابقة مع العدد
يعني رجلين او رجلا وامرأتين عند الامكان حتى اذا لم يكن عادة
لا يشترط كشهادة القابلة ولفظة الشهادة والولاية المتحققة
بالحرية والبلوغ فلا يقبل شهادة العبد والصبي وانما اشترط
ذلك صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى
زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لما فيه من خوف
التزوير والتلبيس وان كان المحل لا الزام فيه اصلا كالوكالات
والرسالات في الهدايا والودايع والامانات وما اشبه ذلك
يثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق
والصبي والعبد والكافر اذا كانوا من اصحاب التمييز لانه لا الزام
فيه لان الوكيل مثلا مختار في قبول الوكالة فاذا لم يتحقق الالزام
في هذا الخبر لم يشترط شرط الالزام من العدد والعدالة وايضا
الضرورة ههنا لازمة فان في اشتراط العدالة في هذه الامور زيادة
الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول
لا ينتصبون دائما للمعاملات الخسيسة سيما لاجل الغير وانما لم يقبل خبر
غير العدول في طهارة الماء ونجاسته مطلقا بل مع انضمام التحري لان الضرورة
حاصلة في قبوله لان الضرورة غير لازمة فيه لامكان العمل بالاصل وهو
طهارة الماء بخلاف المعاملات فان الضرورة لازمة فيها وان كان
فيه اي في المحل الزام بوجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام من
حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل
يتصرف في حقه بالعزل كما تصرف بالتوكيل وكحجر المأذون لما ذكرنا
بعينه يشترط فيه اي في هذا المحل بعد وجود سائر الشرائط احدى
شطري الشهادة وهما العدد والعدالة فيقبل فيه خبر عدل واحد

واحد وخبر رجلين فاسقين او رجل فاسق وامرأتين كذلك عند ابي
حنيفة رحمه الله ان كان المخبر فضوليا واما ان كان وكيلا او رسولا
فلا يشترط العدد او العدالة بل يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك
لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما
اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول
بخلاف الفضولي وانما اكتفي باحد الامرين عملا بالشبهين وقالا لان هذا القسم
الذي فيه الزام من وجه دون وجه كالقسم الذي لا الزام فيه اصلا لانه
من باب المعاملات ايضا والضرورة مشتركة فان فيه الغا لشبهة الالزام
والقسم الرابع من الاقسام المختصة بالسنن في بيان نفس الخبر وهو
اي الخبر اربعة اقسام الاول قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسل عليهم السلام
فان الدليل القاطع دل على عصمتهم عن الكذب وحكمه الاعتقاد
بصدقه والايتمار به قال الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه الآية
والثاني قسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية وحكمه اعتقاد
البطلان والاشتغال برده باللسان والثالث قسم يحتملهما اي الصدق
والكذب على السواء لانتفاء المرجح كخبر الفاسق فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه
وعقله ويحتمل الكذب باعتبار عدم اجتنابه عن الفسق او نقول يحتمل الصدق
لانه مدلوله الاصلي ويحتمل الكذب احتمالا بادية وان كان احتمالا عقليا
وحكمه التوقف فيه لاستواء جانبيه كيف وقد قال الله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا والرابع قسم يرجح احد احتماليه اي جانب الصدق
على الاحتمال الآخر اي جانب الكذب كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية
المذكورة فيما سبق فان جانب صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه
على هواه وشهوته بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لا عن اعتقاد
بحقيته قطعا والمقصود ههنا هذا النوع ولهذا النوع اطراف ثلثة والكل
طرف عزيمة ورخصة الاول طرف السماع وذلك اما بان يكون عزيمة
اي اصلا وهو ما يكون من جنس الاستماع بان تقرأ على المحدث

من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم تقول اهو كما قرأت عليك فيقول نعم
او يقرأ المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمعه وهذا القسمان
غاية العزيمة لكن الاول اولى عند الفقهاء لان السامع اذا قرأ بنفسه
كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره
وذهب المحدثون الى اولوية الثاني وقالوا انه طريقة الرسول عليه السلام
واجيب بان ذلك كان احق للنبي عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو
اما في غيره فلا او يكتب المحدث اليك كتابا على رسم الكتب وهو ان يكون
مختوما بختم معروف معنونا يعني يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى
فلان بن فلان ثم يبتدا بالتسمية ثم بالثناء ويذكر فيه اي في الكتاب حدثني
فلان عن فلان الى اخره اي الى ان قال عن النبي عليه السلام ويذكر متن الحديث
ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد
فهذا اي الكتاب من الغائب كالخطاب من الحاضر وكذلك
اي كالكتاب الرسالة على هذا الوجه اي الرسالة من الغائب
كالكتاب في انها كالخطاب وهي ان يقول المحدث للرسول بلغ عني
فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا
بلغك رسالتي هذه فاروِ عني بهذا الاسناد فيكونان اي الكتاب
والرسالة حجتين اذا ثبتا بالحجة اي بالبينة انه كتاب فلان او رسول
فلان وهذان القسمان من باب العزيمة ايضا ولكن على سبيل
الخلافة بالنظر الى القسمين الاولين فصار لهما شبه الرخصة او يكون
طرف السماع رخصة عطف على قوله اما ان يكون عزيمة وهو الذي
لا استماع فيه كالاجازة وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت لك
ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان ويبين اسناده
او يقول اجزت لك ان تروي عني جميع ما صح عندك من مسموعاتي
والمناولة وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول
هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا

هذا والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجردها غير معتبرة بخلاف مجرد
الاجازة والمجاز له ان علمه اي ما في الكتاب تصح الاجازة والا فلا
تصح بالاتفاق والطرف الثاني من الاطراف الثلثة طرف
الحفظ والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع والفهم
الى وقت الاداء وهو مذهب ابي حنيفة رحمه الله في الاخبار والشهادة
ولهذا قلت روايته والرخصة فيه ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه
وتذكر ما فيه من مسموعه يكون حجة لان التذكر بمنزلة الحفظ سواء
خطه او خط غيره والا اي وان لم يكن متذكرا فلا يكون حجة عند ابي
حنيفة رحمه الله فلا يعمل به راوي الحديث ولا قاض يجد في خريطته
سجلا مخطوطا بخطه ولا شاهد يرى خطه في الصك لان الخط يشبه
الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط من غير تذكر وعند الشافعي
يجوز له الرواية ويجب العمل بها وعند ابي يوسف يجوز الاعتماد على الخط
ان كان في يده او يد امينه والا فلا وعند محمد يجوز العمل بالخط وان لم يكن
في يده لان التغيير غير متعارف فكان ما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله
عزيمة الآن وان كان رخصة في سالف الزمان وما ذكره غيره رخصة
في هذا الآن والطرف الثالث منها طرف الاداء والعزيمة فيه ان
يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة فيه ان ينقله
بمعناه وهو ان يؤدي بعبارة اخرى معنى الحديث ومنعه بعض
ائمة الحديث لقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها
كما سمعها ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم ففي النقل بعبارة
اخرى لا يؤمن الزيادة والنقصان واجيب عن الاول بان الاداء
كما سمع ليس مقصورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير اداء
كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء
للناقل باللفظ لكونه افضل ولا نزاع في الافضلية وعن الثاني بان
الكلام في غير جوامع الكلم ونظائرها فان الحديث في النقل بالمعنى

انواع كما قال المص فان كان اى الحديث محكما فى معناه لايحتمل
غيره يجوز نقله لمن له بصر اى معرفة فى وجوه اللغة لانه لما لم يشتبه
معناها لايتمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقلت بعبارة اخرى
وان كان ظاهرا فى معناه يحتمل غيره كعام يحتمل الخصوص وحقيقة
يحتمل المجاز فلايجوز نقله بالمعنى الا الفقيه المجتهد لانه يقف على المراد
منه فيقع الامن عن الخلل وما كان من جوامع الكلم وهى ما كان
لفظه وجيزا وتحته معان جمة او المشكل والمشترك او الخفى او المجمل
او المتشابه لايجوز نقله بالمعنى للكل اى للمجتهد وغيره اما جوامع الكلم
فلما روى انه عليه السلام قال اوتيت بجوامع الكلم فلا يقدر احد
بعده على ما كان مخصوصا به واما المشكل والمشترك والخفى فلان
المراد منها لايعرف الا بالتأويل وتأويل الراوى ليس بحجة على غيره
كالقياس واما فى المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناهما
والنقل بعد الوقوف هذا ولما فرغ من اقسام الخبر وشرائطه وما ينبغى
الرواة شرع فى بيان الطعن الذى يلحق الحديث وهو اما ان يكون
من قبل الراوى او من قبل غيره والاول على اربعة اوجه فقال
والمروى عنه اى الشخص الذى روى عنه الخبر اذا انكر الرواية اى
صدور رواية الحديث الذى روى عنه وهذا هو الوجه الاول من الوجوه
الاربعة وذلك الانكار اما ان يكون مقطوعا بان قال كذبت
على او ما رويت لك او موقوفا بان قال لا اتذكر انى رويت لك
هذا الحديث او لا اعرفه ففى الاول يسقط العمل بالاتفاق لتعين
الكذب فى واحد غير معين لكن لايسقط بذلك عدالتهما لانها متيقنة
واليقين لايزول بالشك وفى الثانى يسقط العمل به عند الكرخى واحمد
بن حنبل لانه انما يكون حجة بالاتصال بالرسول عليه السلام وبالانكار
زال الاتصال وذهب الشافعى ومالك الى انه لايسقط العمل به
او عمل المروى عنه بخلافه بعد الرواية حال كون ذلك الخلاف

الخلاف مما هو خلاف بيقين بحيث لايحتمل ان يكون مرادا من الخبر
بوجه اصلا وهذا هو الوجه الثانى من الوجوه الاربعة مثاله ما روت
عائشة رضى الله عنها ان النبى عليه السلام قال ايما امرأة نكحت بغير اذن
وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها يسقط
العمل به لانه ان ظهر عنده منسوخية ما روى عنه او عدم ثبوته فخالفه
فقد صار خلافه حقا فبطل الاحتجاج به وان خالفه لقلة المبالات والتهاون
بالحديث او لفرط غفلته ونسيانه فلم يتحقق العدالة او كمال العقل وهما
شرطان لقبول الرواية كما سبق فان كان العمل بخلافه قبل الرواية
او لم يعلم تاريخه اى تاريخ العمل بخلافه لم يكن جرحا اما اذا كان
العمل به قبل الرواية فلانه ذهب اليه قبل سماع الحديث فتركه بعد
سماعه واما اذا لم يعلم التاريخ فلان كون الحديث حجة ثابت بيقين
فاذا لم يعلم التاريخ فقد وقع الشك فى ثبوت حجيته فلا يزول بالشك
فيحمل على انه عمل به قبل الرواية وتعيين الراوى بعض محتملاته بان
كان عاما فيخصصه او مشتركا فيحمل على احد معنييه لايمنع العمل به
لانه رد منه لباقى الاحتمالات بطريق التأويل لا جرح كحديث ابن
عباس رضى الله عنهما من بدل دينه فاقتلوه خصه بالرجال وقال
لايقتل المرتدة وهذا هو الوجه الثالث من الوجوه الاربعة والامتناع
اى امتناع الراوى عن العمل به اى بالحديث الذى رواه مثل العمل
بخلافه فيسقط العمل به كحديث ابن عمر رضى الله عنهما فى رفع اليدين
فى الركوع وقال مجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره رفع يديه الا
فى تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل على كونه منسوخا او على كونه غير ثابت
وهذا هو الوجه الرابع من الوجوه المذكورة ثم شرع فى بيان الطعن الذى
يلحق الحديث من قبل الراوى فقال وعمل الصحابى بخلافه اى خلاف
الحديث يوجب الطعن فى الحديث اذا كان الحديث ظاهرا لايحتمل
الخفاء عليهم نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعلى

رضي الله عنهما ولا يمكن خفاء هذا الحكم عنهما لانه ليس من الحوادث النادرة
وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من
قهقه في الصلوة لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه والطعن
المبهم مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح او نحوهما من ائمة
الحديث لا يجرح الراوي بجواز ان يعتقد الجارح ما لا يكون سببا
للجرح سببا له كارتكاب الصغيرة من غير اصرار الا اذا وقع الجرح
المبهم مفسرا بما هو جرح متفق عليه لانه لو كان الجرح بما هو امر
مجتهد فيه لا يقبل كالطعن بانه حديث مرسل او رواه شارب النبيذ
وهو يعتقد اباحته ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب لانه
لو كان معروفا بالتعصب لا يقبل ايضا لان الظاهر ان تعصبه
حمله على الجرح حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان
عيب السلعة عن المشتري وفي الاصطلاح كتمان الانقطاع في الحديث
مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان مكان قال فلان حدثني فلان
عن فلان فهو شبيه بالارسال وليس من اسباب الجرح ايضا
والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية التي يشترك فيها
غيره او يذكره بصفة غير مشهورة حتى لا يعرف ويصون عن الطعن
مثل ان يقول سفيان الثوري حدثني ابن مسعود وهو كنية للحسن
البصري والكلبي وركض الدابة وحثها على العدو والمزاح وحداثة
السن وهي الصغر عند تحمل الحديث وعدم الاعتياد بالرواية
واستكثار مثل الفقه فان شيئا منها ليس من اسباب الجرح
اما ركض الدابة فلانه مما يفعله اهل الجهاد فلا يصلح سببا للجرح به
واما المزاح فلانه ورد به الشرع لان النبي عليه السلام كان يمازح ولا
يمازح الا حقا واما حداثة السن فلان الصحابة كانوا يردون في حداثة
سنهم كابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم لكن بشرط الاتقان عند التحمل في
الصغر مع تحقق سائر الشرائط عند الاداء بعد البلوغ واما عدم الاعتياد

الاعتياد بالرواية فلان المعتبر هو الاتقان وهو قد يتحقق بدون الاعتياد
كاتقان ابي بكر رضي الله عنه فانه لم يكن معتادا بالرواية واما استكثار
مثل الفقه فلان الاشتغال به لا يستلزم عدم الاهتمام بحفظ
الاحاديث وضبطها ولما فرغ من بيان ما يختص بالسنن اراد ان
يذكر مباحث التعارض بين الادلة فقال **فصل** وقد يقع التعارض
بين الحجج وقوعا كائنا فيما بيننا اي بالنظر الينا لا بالنظر الى الواقع اذ
لا تعارض بينها في الواقع لان الشارع بريء من العجز والجهل بل لجهلنا
بالناسخ والمنسوخ لعدم العلم بالمتقدم والمتأخر فيقع التعارض بينهما
ظاهرا فلا بد من بيانه اي بيان التعارض فركن المعارضة اي ما تحقق به
المعارضة اعني حقيقتها تقابل الحجتين على السواء بالذات لا مزية
لاحديهما على الاخرى في الوصف كخبر الواحد العدل مع خبر الواحد
العدل بخلاف الخبر المشهور مع خبر العدل فانهما ليسا بمتساويين
بالذات وبخلاف خبر الواحد العدل الفقيه مع خبر الواحد العدل الغير
الفقيه فانهما ليسا بمتساويين بالوصف فلا تعارض بينهما في حكمين
متضادين ظرف للتقابل وذلك بان لا يجتمع الحكم المدلول لاحديهما
مع الحكم المدلول للاخرى في محل واحد في وقت واحد وشرطها اي
شرط المعارضة اتحاد المحل والا فلا تتحقق المعارضة كالدليل الموجب
لحل الزوجة والدليل الموجب لحرمة امها واتحاد الوقت والا فلا
تتحقق كالدليل الموجب لحل الخمر في وقت والدليل الموجب لحرمتها
في وقت آخر مع تضاد الحكم اي حكم احديهما لحكم الاخرى بان
لا يجتمعان في محل واحد كما ذكرنا وذكر هذه الشروط تصريح بما علم
التزاما مما ذكره في ركن المعارضة وحكمها اي حكم المعارضة وما يترتب
عليها بين الآيتين المصير الى السنة ان وجدت لانها الحجة بعد
الكتاب مثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى
واذا قرئ القرآن فاستمعوا له لانهما وردا في الصلوة عند عامة اهل

لعمومه صح

التقصير فالاول يوجب القراءة على المقتدي للامامة والثاني ينفي وجوبها له
فوجب المصير الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام
قراءة له واتما الايصار الى اية اخرى لانها ان وجدت فيقع التعارض
بين آية وآيتين والترجيح بكثرة الدليل غير جائز عند المص بخلاف
المصير الى السنة فان المصير اليها لكونها حجة اخرى لا لكثرة الحجج وبين
السنتين المصير الى اقوال الصحابة او القياس اذا لم يوجد قول الصحابي
كما صرح به صاحب التقويم مثاله ما روي ان النبي عليه السلام صلى
صلوة الكسوف ركعتين بركوعين وسجودين في كل ركعة وما روته
عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات
واربع سجدات في كل ركعة فوقع التعارض بينهما فوجب المصير
الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات وعند العجز عن المصير
الى اقوال الصحابة والقياس بان لم يوجدا او وقع التعارض
بين اقوال الصحابة او بين القياسين ايضا يجب تقرير الاصول
على ما كانت عليه والعمل بها بلا اهدار شيء منها كما في سؤر الحمار
لما تعارضت الدلائل من الاحاديث واقوال الصحابة والاقيسة اما
الاول فكما روي عن جابر رضي الله عنه من انه عليه السلام اجاز التوضي به
وما رواه انس رضي الله عنه انه عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال
انها رجس وهو يدل على نجاسة سؤره واما الثاني فكما روي عن
ابن عمر رضي الله عنهما انه نجس وما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما
انه طاهر واما الثالث فلانه ان الحق بالعرق بجامع الضرورة يكون
طاهرا وان الحق باللبن بجامع التولد من اللحم يكون نجسا وان الحق
بسؤر الكلب بجامع حرمة اللحم يكون نجسا وان الحق بسؤر الهرة بجامع
الطواف يكون طاهرا مع ما في تلك القياسات من النظر اما الاول
فلان الضرورة في العرق اكثر واما الثاني فلان اصل الضرورة موجود
في السؤر دون اللبن واما الثالث فلوجود الضرورة في الحمار لكونه مربوطا

مربوطا في الدور بخلاف الكلب واما الرابع فلان الضرورة في الهرة
اكثر لدخولها المضايق التي لا يدخل فيها الحمار وجب تقرير الاصول وابقاء
ما كان على ما كان عليه فقيل ان الماء عرف طاهر في الاصل اي قبل
كونه سؤرا فيكون طاهرا الآن ولا يتنجس به ما كان طاهرا ابقاء
لهما على ما كانا عليه من الطهارة الاصلية ولم يزل به الحدث اي
لا يطهر به ما كان نجسا ابقاء له على ما كان عليه من نجاسته الاصلية
للتعارض اي لتعارض الادلة فيه ووقوع الشك في طهارته
ونجاسته المستلزم لوقوع الشك في زوال الطهارة الاصلية
المتيقنة والنجاسة الاصلية كذلك فلا تزول بالشك لما تقرر
من ان اليقين لا يزول بالشك ووجب ضم التيمم اليه اي الى
الوضوء بسؤر الحمار للاحتياط لوقوع الشك في زوال الحدث
باحدهما بعينه فلا بد من جمعهما سمي سؤر الحمار مشكلا لهذا اي
لتعارض الادلة فيه لا لان يعني به اي بكونه مشكلا الجهل بحكمه كما
يتبادر الى الوهم لان حكمه وهو وجوب التوضي به وضم التيمم اليه معلوم
للمجتهدين واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطاه
بالتعارض ليجب العمل بالحال اي حتى يجب العمل بالحال وهو
غاية للمنفي اعني سقوطهما بالتعارض واللام للعاقبة كما في قوله
لدوا للموت وابنوا للخراب والمراد بالعمل بالحال الاصلي المسمى — هو العمل بالحال صح
بالاستصحاب ووجه الانتهاء اليه على تقدير سقوط القياسين
بالتعارض ان الحكم الشرعي اذا لم يكن ثابتا بالكتاب او السنة
او الاجماع فلا بد ان يكون ثابتا بالقياس فاذا سقط القياسان
بالتعارض لا يبقى دليل شرعي يرجع اليه فيعمل باستصحاب الحال
بل يعمل المجتهد بايهما اي القياسين شاء بشهادة قلبه اذ يجب له
العمل بغالب ظنه فلا يجوز له ترك العمل باحدهما بسبب التعارض
والرجوع الى العمل بالاستصحاب الذي ليس بدليل شرعي فلهذا قالوا

كل مجتهد مصيب في حق العمل والاجتهاد وان كان مخطئا في الحكم عند الله
تعالى والتخلص عن المعارضة منحصر في خمسة اوجه بالاستقراء لانه
اما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدلا اي لا يستويا بان يكون احدهما
مشهورا والاخر خبر الواحد مثلا كقوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين
على من انكر وما روي انه عليه السلام قضى بشاهد ويمين والاول مشهور
والثاني خبر الواحد فلا تعارض بينهما لعدم تقابلهما على السواء وهو ركن
المعارضة او من قبل الحكم بان يكون احدهما اي احد الحكمين المدلولين
للدليلين المتعارضين حكم الدنيا اي الحكم الثابت فيها والاخر حكم
العقبى فلا تعارض بينهما لعدم اتحاد الحكم وهو شرط في تحققه
كآيتي اليمين في سورة البقرة وهي قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو
في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وسورة المائدة وهي
وهي قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان فكفارته الآية واللغو في الآية الاولى ضد كسب القلب اي
السهو بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية ضد العقد بدليل
اقترانه بالعقد وهو قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه
فاللغو في هذه الآية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء بهذا المعنى قال الله
تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقال تعالى واذا سمعوا اللغو فاللغو
في الآية الثانية يشمل يمين الغموس اذ لا فائدة فيه فاوجب عدم
المؤاخذة فيه بخلاف الآية الاولى فان اللغو فيها لا يشمل الغموس
لانه من كسب القلب فيدخل فيما كسبت قلوبكم فاوجب المؤاخذة
فوقع التعارض بينهما فجمعنا بينهما بان المراد بالمؤاخذة في الاولى
المؤاخذة في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية المؤاخذة
في الدنيا اي بالكفارة فلهذا قال تعالى فكفارته الآية او يكون التخلص
عنها من قبل الحال بان يحمل احدهما اي احد الحكمين على حالة والحكم
الاخر على حالة اخرى كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد

والتشديد فبالتخفيف يوجب حل القربان بعد الطهر قبل الاغتسال
وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة
والمشدد على اقل منها لانها اذا طهرت بعشرة ايام حصلت
الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل
العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لتتكامل الطهارة
فاحد الحكمين حل القربان والآخر حرمته ومحل الحكمين هو القربان
المطلق فحملنا احد الحكمين على حالة مخصوصة في المحل وهي القربان
بعد تمام عشرة ايام والحكم الآخر على حالة اخرى كذلك وهي القربان
قبل تمام العشرة وهذا راجع عند التحقيق الى تغاير المحل فلهذا قال
صاحب التوضيح واما الثاني وهو المخلص من قبل المحل فبان
يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن الآية او يكون التخلص
عنها من قبل اختلاف الزمان صريحا بان يكون تقدم نزول
احد النصين على الآخر معلوما صريحا كقوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد التي في سورة البقرة
وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فهما متعارضان في حق الحامل
المتوفى عنها زوجها فذهب علي رضي الله عنه الى انها تعتد بابعد
الاجلين جمعا بين الآيتين احتياطا وابن مسعود رضي الله عنه الى انها
تعتد بوضع الحمل عملا بتأخر نزول قوله تعالى واولات الاحمال الآية
عن قوله تعالى والذين يتوفون الآية وكونه ناسخا له في حق الحامل
المتوفى عنها زوجها ولم ينكره علي رضي الله عنه فحصل التخلص عن المعارضة
بالحمل على النسخ لعدم اتحاد الوقت وهو شرط في تحققها كما مر
او يكون التخلص عنها من قبل اختلاف الزمان دلالة اي بدلالة
الحجتين عليه كالحاظر والمبيح اي كنصين احدهما محرم والآخر
بجعل المحرم ناسخا له لان قبل بعثة الرسول عليه السلام كان الاصل

الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه اذ لو قلنا ان المحرم كان
متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون
ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ بيقين فلا يثبت بالشك وههنا ابحاث
تجدها في التوضيح والتلويح والمثبت لامر عارض كنجاسة الماء اولى
من النافي لذلك الامر والمبقي للامر الاصلي كالطهارة للماء وهذا
شروع في بيان حال النصين اللذين لادلالة لهما على اختلاف
الزمان لعدم كونهما مثبتا لامر كالحاظر والمبيح كما سبق بل كان
احدهما مثبتا والاخر نافيا فالمثبت اولى من النافي عند الكرخي
لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي يعتمد على الظاهر فلهذا ه
يرجح قول الجارح على قول المعدل وعند عيسى ابن ابان
يتعارضان لعدم مزية احدهما على الآخر لكونهما خبر عدل صادق
فيحتاج الى الترجيح فلهذا تراهم يعملون بالمثبت في بعض الصور
وبالنافي في بعضها فلا بد من اصل ينوط به الترجيح كما اشار اليه
المص بقوله والاصل فيه اي في ترجيح المثبت والنافي ان النفي
ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على الدليل
لا على الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما يشتبه حاله اي يحتمل ان
يكون مبنيا على الدليل ويحتمل ان يكون مبنيا على الاستصحاب لكن
عرف ان الراوي اعتمد فيه دليل المعرفة لا الاستصحاب كان النافي
في هذين الصورتين مثل الاثبات في القوة فيحتاج الى مرجح في ترجيح
احدهما على الآخر كضبط الراوي واتقانه والا اي وان لم يكن النفي
من جنس ما يعرف بدليله بل كان مبنيا على الاستصحاب ولم يكن
مما عرف الراوي اعتمد فيه على الدليل فلا يكون النافي كالمثبت في القوة
فيعمل بالمثبت فالنفي في حديث بريرة وهو ما روى انها اي بريرة ره
اعتقت وزوجها عبد اي حال كون رقبته باقية لم يتغير بعد فهذا النفي وابقاء
على ما كان عليه من رقبته لا يعرف الا بظاهر الحال اي بمجرد الاستصحاب لا بدليل

بدليل يدل عليه فلم يعارض الاثبات وهو ما روى انها اي بريرة ره
اعتقت وزوجها حر اي حال كون رقبته زائلة وكون الحرية ثابتة له
فهذا مثبت فعملنا به وقلنا ان الامة التي زوجها حر اذا اعتقت يثبت لها خيار
العتق خلافا للشافعي فانه يعمل بالنافي ويقول الامة التي زوجها عبد اذا
اعتقت يثبت لها خيار العتق فقط وهذا النفي لم يدرك بدليل بل بمجرد
ظاهر الحال وابقاء ما كان على ما كان عليه فالمثبت اولى والنفي
في حديث ميمونة وهو ما روى ابن عباس ان النبي عليه السلام
تزوجها وهو محرم اي حال كونه مستقرا في احرامه الذي كان ثابتا
قبل تزوجه عليه السلام فهذا نفي وابقاء على ما كان عليه من احرامه عليه
السلام قبل التزوج مما عرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات
وهو ما روى يزيد بن الاصم انه عليه السلام تزوجها اي ميمونة وهو حلال
اي حال كونه خارجا عن الاحرام زائلا عنه المحرمية وثابتا له الحل فهذا مثبت
فالنافي والمثبت كلاهما متساويان في القوة فرجح النافي بضبط الراوي
واتقانه وجعل رواية ابن عباس اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه
اي يزيد بن الاصم لا يعدله اي ابن عباس في الضبط والاتقان ره
فعملنا بالنافي وقلنا يجوز نكاح المحرم خلافا للشافعي فانه عمل بالمثبت
ولم يجوز ذلك وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف
بدليله كالنجاسة اي كنجاسة الماء والحرمة اي وكحرمة الطعام
فوقع التعارض بين الخبرين اي بين الخبر بان هذا الماء طاهر ه
وهذا الطعام حلال وبين الخبر بانه نجس وانه حرام والخبر الاول نافي
لكونه مبقيا على ما كان عليه والثاني مثبت لامر عارض له وهذا النفي
من جنس ما يعرف بدليله بان اخذ الماء من نهر جار ووضعه في اناء
طاهر ولم يغب عن ذلك الاناء واخذ الطعام من محل طاهر كذلك
ولما كان هذا النافي كالمثبت في القوة كما عرفت وقع التعارض
بينهما فاحتيج الى مرجح فرجح بالاصل كما قال المص فوجب العمل ه

بالاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان الاستصحاب
يصلح للمرجحية فرجح به الثاني هذا واعلم ان صاحب الكشف جعل طهارة
الماء وحل الطعام مما يشتبه حاله وح اما ان يعرف ان المخبر اخبر بهما بناءً
على الدليل لا على ظاهر الحال او لم يعرف ذلك فعلى الاول يكون المخبر
بهما كالمخبر المثبت فيتعارضا فيرجح بالاصل وعلى الثاني المثبت اقوى
كما عرفت ولعله اقرب الى الصواب والله اعلم والترجيح اي ترجيح احد
الخبرين على الآخر اذا تعارضا لا يقع بفضل العدد اي بزيادة رواة
احدهما على عدد رواة الآخر ما لم يبلغوا حد التواتر عند العامة لان
كثرة الرواة اذا لم تبلغ حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية تمنع التوافق
على الكذب ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو مجموع بل يكون
الحكم حينئذ منوطا بكل واحد فلا يكون لكثرة العدد مزية صالحة للترجيح
والحق قد يكون مع القليل قال الله تعالى لا يعلمهم الا قليل ولا بالذكورة
والحرية اي ذكورة الرواة وحريتهم اذ الاعتبار بالعقل والضبط
والعدالة وعند البعض يقع الترجيح بكثرة الرواة والصحيح قول
العامة واذا كان في احد الخبرين زيادة على الآخر فوقع التعارض
بينهما بسبب تلك الزيادة فان كان الراوي واحدا فيهما ه
يؤخذ بالخبر المثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو
ما روى ابن مسعود رضي الله عنهما انه قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة
فاخذنا بالمثبت له وقلنا لا يجري التحالف عند عدم قيام السلعة ه
فيحمل النقصان على قلة ضبط الراوي عنه فاما اذا اختلف الراوي
وتعدد فيجعل الخبر المتصف بالزيادة والنقصان كالخبرين ويعمل
بهما لاحتمال انهما صدرا عنه عليه السلام في وقتين كما هو اي هذا
العمل مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين مثاله ما روي
انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية اخرى عنه

عنه عليه السلام نهى عن بيع ما لم يقبض فعملنا بهما ولا نحمل المطلق على ..
المقيد بالطعام فلا نجوز بيع العروض قبل القبض ايضا **فصل** في
المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة وهذه الحجج المذكورة ه
من الكتاب والسنة تحتمل البيان وهو يطلق على فعل المبين كالسلام
والكلام وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى ما يحصل بالتبيين ،
وهو العلم فلهذا قيل هو ايضاح المراد وقيل الدليل وقيل العلم الحاصل ،
من الدليل وهو على ما اختاره المحققون خمسة اقسام بيان تقرير ،
وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة واضافة البيان الى الاربعة ،
الاولى من قبيل اضافة العام الى الخاص واضافته الى الخامس ه
من قبيل اضافة الشيء الى سببه اي بيان يحصل بسبب الضرورة ه
ووجه الضبط ان البيان اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة ،
والاول اما ان يكون بيانا بمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني
بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير
والاول اما ان يكون معنى الكلام فيه معلوما لكن الثاني اكده بما قطع
الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل ونحوهما الثاني تفسير والاول
بيان تقرير واستبان منه ان ليس المراد بالبيان مجرد اظهار المراد
والا لكانت النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء داخلة فيه
فيختل الحصر المذكور فينبغي ان يراد به اظهار المراد بعد سبق ما له
تعلق به في الجملة ليشمل النسخ فانه بيان تبديل دون النصوص الواردة
لبيان الاحكام ابتداء وهو اي البيان اما ان يكون بيان تقرير وهو
تاكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز ان كان الكلام المؤكد حقيقة نحو
قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يستعمل في غير معناه
الحقيقي يقال للبريد طائر لاسراعه ويقال فلان يطير بهمته فيكون
قوله تعالى يطير بجناحيه تاكيدا وقطعا لاحتمال المجاز او الخصوص
ان كان المؤكد نحو فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة عام يحتمل

الخصوص فقرره بذكر الكل فقطع احتمال الخصوص واما قوله اجمعون فبيان
تفسير فان ما قبله لما احتمل الاجتماع والافتراق كان فيه خفاء فكان
قوله تعالى اجمعون تفسيرا الا انه يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ
اجمعون ان الحقيقة مرادة لان التفرق ليس معنى مجازيا للفظ الكل
اذ لم يوضع للاجتماع ومن هذا القبيل قوله لزوجته انت طالق وقوله
لعبده انت حر وقال عنيت المعنى الشرعي او بيان تفسير
وهو ايضاح ما فيه خفاء كبيان المجمل كقوله تعالى اقيموا الصلوة
فانه مجمل بينه النبي عليه السلام بالقول والفعل والمشترك كبيان
الرجل قوله انت باين بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير
اذ البينونة واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة للمعاني فيكون
بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها
بواين وكذا بيان المشكل والخفي من بيان التفسير وتخصيص المجمل
والمشترك بالذكر تسامح وانهما اي بيان التقرير والتفسير يصحان
موصولا اي من غير تاخير عن وقت الخطاب ومفصولا اي بان اخير
عنه واما تاخيرهما عن وقت الحاجة فغير جائز الا على قول من يجوز
تكليف المحال واعلم ان جمهور مشايخنا اختاروا جواز تاخير البيان
عن وقت الخطاب اجمالا وتفصيلا في بيان التقرير والتفسير باقسامها
وفائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان العزم على الفعل والتهيؤ له
عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب
بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء اصلا لنا في جوازه في التقرير والتفسير
قوله تعالى ثم ان علينا بيانه حيث اريد به التفسير لا التغيير لانه حمل
على بيان ما اشكل عليه عليه السلام من معانيه ولان البيان في اللغة
الايضاح ولا ايضاح في التغيير فلا يحمل عليه مطلقه ولانه مراد
بالاجماع فلا يراد غيره لعموم المشترك وفي التقرير معنى التفسير بل
اولى وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا

موصولا الظاهر انه لا يصح عنده تاخير بيان التغيير مطلقا سواء كان
بيان المجمل او المشترك او الخفي او المشكل عنده لانه استدل عليه بان
المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو انما يكون بالفهم والفهم
انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تاخير البيان لادى الى تكليف
المحال وهذا الدليل جار في الكل ولعل تخصيصهما بالذكر مبني على المسامحة
والجواب عن هذا الدليل ان تكليف المحال انما يلزم لو كان الخطاب
بالمجمل مثلا قبل البيان موجبا للعمل وليس كذلك وانما يجب العمل
بعده وقد عرفت فائدة الخطاب به على تقدير تاخير البيان و
او بيان تغيير وهو تغيير موجب صدر الكلام باظهار المراد منه
وحقيقته ان حكم الصدر لا يتناول بعض ما يتناوله لفظه فوجب
ان يتوقف اول الكلام على اخره حتى يصير المجموع كلاما واحدا لئلا
يلزم التناقض كالتعليق بالشرط وكالاستثناء وكالتخصيص
بكلام مستقل والصفة والغاية وبدل البعض وانما خصهما بالذكر
لاشتهارهما فيه واتفاق المحققين في كونهما بيان تغيير بخلاف
ما سواهما اما الاستثناء فانه بيان تغيير باتفاق بيننا وبين محققي
الشافعية واما الشرط فانه بيان تغيير عند الكل الا عند شمس الائمة وابي
زيد فهو عندهما بيان تبديل والنسخ الذي يسميه القوم بيان تبديل
ليس ببيان عندهما وذلك لان الشرط يبدل الكلام من انعقاده
للايجاب في الحال الى ان ينعقد عند وجود الشرط بخلاف الاستثناء
فانه لا حكم للكلام في قدر المستثنى اصلا فلا تبديل فيه بل هو بيان
انه لم يرد واما النسخ فهو رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة فلان الشرط
فيه تغيير من ذلك الوجه واظهار وايجاب عند وجوده فكان
بيان تغيير كالاستثناء وان كان بينهما فرق من جهة اخرى وهي
ان التغيير في الاستثناء بقدر المستثنى فقط وفي الشرط بجميع
ما يتناوله الصدر واما النسخ وان كان رفعا وابطالا بالنسبة

الىٰ لكنه عند الله تعالى بيان نهاية مدة الحكم فسمي بيان تبديل وعلم
ان هذه الاشياء انما تعد من بيان التغيير لا طرآ وتغييرها والا فلا حصر
لوجود مغير غيرها كالعطف مثلا فانه قد يكون مغيرا كما اذا قال انت
طالق ان دخلت الدار وعبدي حر ان كلمت فلانا ان شاء الله تعالى
فان عطف الشرطية الثانية على الاولى بعد ما لحقها الاستثناء مغير
لحكم الشرطية الاولى في حق الابطال صرح به في تلخيص الجامع وانما
يصح ذلك اي بيان التغيير موصولا من غير تأخير عن وقت
الخطاب فقط اي لا مفصولا لقوله عليه السلام من حلف على يمين
فرأى غيرها خيرا منها فليكفر الحديث فلو جاز تراخيه لما اوجب النبي عليه
السلام التكفير معينا بل قال فليستثن بان شاء الله او يكفر وخلف
في خصوص العموم اي في كون العام خاصا ابتداء بدليل متراخ
عنه فعندنا لا يقع ذلك الخصوص متراخيا بان يكون دليل
الخصوص متراخيا عنه وعند الش فعي يجوز ذلك قيدنا بالابتداء
لانه لو خص بدليل مقارن له ابتداء يجوز تخصيصه ثانيا بدليل
متراخ عنه بالاتفاق هذا الاختلاف بناء على ان العموم مثله
الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى
القطع فكان تخصيص العام تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد
بشرط الوصل اي بشرط كون المغير موصولا كالاستثناء والتعليق
وعنده اي الش فعي ليس بتغيير لان موجبه ظني قبل التخصيص
عنده بل هو تقرير اي يقرر ان المراد به البعض فيصح موصولا ومفصولا
كما هو شان بيان التقرير ثم لما اشترطنا الاتصال في بيان التغيير
وكان التخصيص تغييرا خلافا للش فعي فانه عنده بيان محض فيجوز تأخيره
استدلالا بوجوه ثلثة الاول ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا
بقرة يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة
الثاني انه تعالى قال لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين

اثنين واهلك والاهل شامل للابن وغيره ثم خص متراخيا بقوله انه ليس
من اهلك الثالث انه تعالى قال انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
فلما سمعه ابن الزبعري قال لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اانت قلت
ذلك قال نعم قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو
مليح عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة فخص
متراخيا وجب رد هذه الوجوه فاشار الى رد الاول بقوله وبيان البقرة
بني اسرائيل من قبيل تقييد المطلق لا من قبيل تخصيص العام لان النكرة
في موضع الاثبات لا تعم في الاصح فكان هذا البيان نسخا لان
تقييد المطلق نسخ فيصح متراخيا بل يلزمه التراخي والى رد الثاني
بقوله والاهل لا يتناول الابن اي ابن نوح عليه السلام لان المراد
اهل دينه لا اهل قرابة ولا شك ان من لا يتبع الرسول لا يكون
اهلا له بهذا المعنى لا انه يتناوله وخص متراخيا بقوله انه ليس من
اهلك بل هو تعيين المراد بلفظ المشترك فيكون بيان تفسير
فيصح مفصولا كما سبق فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله تعالى الا من
سبق عليه القول منقطعا واجيب ايضا بانا سلمنا ان الاهل
متناول للابن بان يكون المراد به الاهل قرابة فقد خرج بالاستثناء
بقوله تعالى الا من سبق عليه القول لان الاستثناء ح يكون متصلا
فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخي وح معنى قوله تعالى انه ليس
من اهلك الذي لم يسبق عليه القول فالاضافة للعهد والى رد
الثالث بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم
يتناول عيسى عليه السلام وعزيرا والملائكة حقيقة لان كلمة ما لغير
العقلاء لا انه خص متراخيا بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
الاية وانما اورد ابن الزبعري السؤال المذكور تعنتا بالمجاز او
التغليب فلا يلزم جواز تراخي المخصص والمغير اصلا ثم شرع في

بيان حقيقة الاستثناء والاختلاف فيها بيننا وبين الشافعي فقال
والاستثناء وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه
وهذا التعريف مختص بالاستثناء المتصل الذي هو الاستثناء حقيقة وانما
المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلهذا لم يجعله صاحب التوضيح
قسما من الاستثناء بل اورده ذنابة للاستثناء الحقيقي فخص التعريف
بمنع التكلم بحكمه اي بحكم صدر الكلام نظرا الى حقيقة الكلام بقدر المستثنى
اي في حق مقدار المستثنى والظرف الاول متعلق بالتكلم والثاني بالمنع
وانما قلت نظرا الى حقيقة الكلام لانه لا يمنع التكلم بالحكم بقدره صورة
فيجعل الاستثناء نظرا الى الحقيقة تكلما بالباقي بعده اي بعد المستثنى
هذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله يمنع الحكم بطريق المعارضة واعلم
انهم اختلفوا في كيفية عمل الاستثناء ففي قوله له علي عشرة الا ثلثة
لا يخلو اما ان اطلق العشرة على السبعة فح قوله الا ثلثة يكون بيانا
لهذا فهو كما قال ليس له علي ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل
في ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض
افراده والحكم في البعض الاخر مخالف للحكم في البعض الاول الا ان
الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وهذا ما قال المشايخ ان
الاستثناء عند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل
الخصوص ويدل على هذا ما اوردوا عليه ان العشرة مثلا اسم
علم للعدد المعين لا يقع على غيره كالسبعة مثلا حقيقة وهو ظاهر
ولا مجازا لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحتمل على غيره ولو سلم
فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا ولا شك ان هذا انما يرد
على قول من قال المراد بالعشرة هو السبعة او اطلق العشرة
على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهو تناقض ظاهر وانكار
بعد اقرار قال صاحب التوضيح ولا اظنه مذهب احد يعني انه
ليس مذهب الشافعي ولا غيره او اطلق العشرة على عشرة افراد

افراد ثم اخرج ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الا ثلثة
على السبعة فكانه قال له علي سبعة فحصل ثلثة مذاهب فعلى المذهبين
الاخيرين يكون الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد المستثنى
ففي قوله له علي عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والمستثنى ثلثة
والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة
وقال له علي سبعة اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلثة
موضوعة للسبعة فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب الثاني
فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة
فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اي يكون الحكم على السبعة فقط
لا على الثلثة لا بالنفي ولا بالاثبات فعلى المذهب الاول يكون
المستثنى والمستثنى منه جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية
والاثبات والنفي يكونان فيه بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى
المذهب الاخير يكون الاستثناء كالتخصيص بالعلم اذا كان المستثنى منه
عدديا كقوله له علي عشرة الا ثلثة فهو كقوله له علي سبعة فيكون ا
الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص
بالعلم واذا كان غير عددي كجائني القوم الا زيدا يكون الاستثناء كالتخصيص
بالوصف في الدلالة المذكورة فهو كقوله جائني من القوم غير زيد ولا
دلالة لهما اي للتخصيص بالعلم والوصف على نفي الحكم عما عداهما عندنا
وعند القائلين بمفهوم المخالفة لهما دلالة عليه دلالة المفهوم لا المنطوق
وعلى المذهب الثاني يكون الاستثناء اكد في دلالته على كون الحكم في
المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيصين المذكورين لانه يدل عليه
بطريق الاشارة وهي فوق دلالة المفهوم وذلك لان ذكر المجموع
اولا ثم اخراج البعض قبل الحكم ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان
حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف له علي سبعة وجائني غير زيد
هذا والمذهب الاخير هو المشهور من العلماء الحنفية وبعض المشايخ

منهم مال في الاستثناء الغير العددي الى المذهب الثاني بحكم العرف
قال صاحب التوضيح انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا في
كلمة التوحيد ان اثبات الاله بطريق الاشارة ففهمت من
ذلك ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثاني وقد بينا
ان الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب كالتخصيص و
فصار قولنا لا اله الا الله كقولنا لا اله غير الله موجود والتخصيص
بالوصف عند هولاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة له
على وجوده تعالى بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس
هذا الثاني وايضا هم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون
ان ما بعد الغاية يخالف حكم ما بعد الغاية وهذا غير متحقق في المذهب
الثاني وليس مذهبهم هو الاول لان دلالته على النفي والاثبات
على المذهب الاول بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم ان
ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم العرف و
لاجماع اهل اللغة ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات
نفي هذا دليل على ما ذهب اليه الشافعي من ان حكم المستثنى منه
واجيب عنه بان قولهم هو من الاثبات نفي وبالعكس مجاز والمراد
انه لم يحكم على المستثنى بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر
والا لكان منافيا لاجماعهم على ان الاستثناء اخراج وتكلم بالباقي
بعد الثنيا وليس احد الاجماعين اولى من الآخر فلا بد من التوفيق بينهما
بما ذكرنا ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد اي موضوع لافادة
معناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي بعد المستثنى و
لكان نفيا لغيره لانه هو الباقي لا اثباتا له تعالى وهو دليل على ما
ذهب اليه الشافعي ايضا واجيب عنه ايضا بان معظم الكفار
كانوا اشركوا في عقولهم وجود الاله ثابت فسيق لنفي الغير ثم يلزم
منه وجوده اشارة على المذهب الثاني لانه لما ذكر الاله ثم اخرج

اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون اشارة الى ان حكم
المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه وعلى المذهب الاخير
يلزم وجوده ضرورة لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله
موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم
عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده منطوقا ومفهوما بل ضرورة
ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم
بطريق المعارضة كما ذهب اليه الشافعي في الايجاب فقط يكون
اي يثبت لا في الاخبار والاستثناء في الآية وقع في الخبر فلو حكم
بثبوت الالف ثم عارضه الحكم في الخمسين لزم كونه تعالى نافيا
لما اثبته فيلزم الكذب في احد الامرين تعالى عن ذلك وفيه
انه انما يلزم ذلك لو كان مذهب الشافعي في مثل قولك له علي عشرة
الا ثلثة اطلاق العشرة على عشرة افراد ثم اخراج ثلثة بعد الحكم و
وليس كذلك بل هو مما لم يذهب اليه احد اصلا لانه تناقض ظاهر
وانكار بعد اقرار على ما عرفت واما اذا كان مذهبه فيه اطلاق العشرة
على السبعة بجعل قوله الا ثلثة بيانا لهذا فلا يتوجه هذا كما لا يخفى
ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء اخراج اي اخراج المثبت من المنفي
وبالعكس وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى فلا بد من الجمع
بين الاخراج المذكور وبين التكلم بالباقي فنقول في الجمع بينهما انه
اي الاستثناء تكلم بالباقي بوضعه وعبارته واثبات في و
الاستثناء من المنفي ونفي في الاستثناء من المثبت باشارته
فكانه مال الى المذهب الثاني على ما سبق تفصيله وهو اي ما صدق
عليه الاستثناء متصل ان منع ذلك الاستثناء بعض ما تناوله
صدر الكلام عن دخوله في حكمه بالا واخواتها وهو الاصل اي الحقيقة
في صيغ الاستثناء اتفاقا وان كان لفظ الاستثناء يطلق على المتصل
والمنفصل حقيقة اصطلاحية ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه اي

المستثنى من الصدر بان لا يكون من جنسه وهو مجاز في الصيغ ولا بد
فيه بعد التعلق بالصدر من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين
لكون الا فيه بمعنى لكن اما بالنفي والاثبات نحو ما جاءني القوم الا حمارا
او الا زيدا اذا لم يكن منهم واما بعدم الاجتماع نحو ما زاد الا ما نقص ه
وما نفع الا ما ضر بخلاف جاءني زيد الا ان الجوهر الفرد موجود فجعل
هذا الاستثناء مبتدأ اي ما يبتدأ به الكلام المتعلق بالصدر قال الله
تعالى افرايتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي
الا رب العالمين اي لكن رب العالمين فاني احبه واعبده هذا على تقدير
ان يكونوا عبدوا الاصنام فقط واما على تقدير ان يكونوا عبدوا الاصنام
مع الله تعالى فالاستثناء متصل والاستثناء متى تعقب كلمات
معطوفة بعضها على بعض ينصرف الى الجميع كالشرط فانه ينصرف
الى جميع ما تقدم بالاتفاق فلو قال عبدي حر وامرأتي طالق ان .
دخلت هذه الدار لا يعتق عبده ولا تطلق امرأته الا اذا دخل الدار .
بالاتفاق عند الشافعي لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع
ولو كان ما قبله جمعا بالصيغة ينصرف اليه بالاتفاق فكذا هذا .
قلنا لا نم المساواة مطلقا لجواز ان يكون للاستقلال دخل في .
منع التصرف الى الكل وعندنا ينصرف الى ما يليه مثاله قوله تعالى .
ان الذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم فان
قوله تعالى الا الذين تابوا منصرف عندنا الى قوله تعالى واولئك
هم الفاسقون حتى ان فسقهم يرتفع بالتوبة ولا يفيد التوبة قبول
شهادتهم بل ردها من تمام الحد وعنده منصرف الى قوله ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون حتى ان التائب يقبل شهادته
عنده كما يرتفع فسقه لنا ان رجوع الاستثناء الى ما قبله لضرورة

لضرورة عدم استقلاله بنفسه فيتقدر بقدر الحاجة وقد اندفعت الضرورة
بصرفه الى الاخيرة على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم فيعمل الاستثناء
بالطريق الاولى بخلاف الشرط لانه مبدل لحكم الصدر بخلاف
الاستثناء فانه يمنع الحكم بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد المستثنى
لا انه يمنع الحكم بطريق المعارضة كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله
او بيان ضرورة اي البيان الحاصل بسبب الضرورة وهو
القسم الرابع من اقسام البيان وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له
اي للبيان لغة ولا شرعا ولا عرفا خاصا ولا عاما يعني ليس له دال
بالوضع بل يدل عليه الكلام بمعونة امر خارج عنه فيكون من ضروريات
الكلام ومقتضياته بالنظر اليه وهو اي بيان الضرورة على اربعة
اقسام بالاستقراء لانه اما ان يكون ذلك البيان المدلول عليه
في حكم المنطوق كقوله تعالى وورثه ابواه اي ابوه وامه فلامه
الثلث لما اضيف الميراث اليهما وخص الام بالثلث صار
ذلك بيانا لكون الاب وارثا للباقي ضرورة او ثبت ذلك
البيان بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن امر
يعاينه من قول او فعل عن التغيير فيدل ذلك على ثبوت
ذلك الامر شرعا لان صاحب الشرع لا يسكت عن امر يعاينه
اذا كان على خلاف ما ثبت في الشرع لقوله عليه السلام الساكت
عن الحق شيطان اخرس لكن هذا مشروط بشرطين احدهما .
القدرة على الانكار وثانيهما كون الفاعل له مسلما مثاله ما روي
ان عمر رضي الله عنه حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها برد الجارية
على المستحق ورد قيمة الولد والعقر ولم يقض برد قيمة منافعها
ومنافع الولد وكان شاور عليا رضي الله عنه واشتهر ذلك ه
في الصحابة ولم يرده احد فلو كانت قيمة المنافع واجبة لما حل
الاعراض عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء او ثبت

ذلك البيان ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى حين
رأى عبده يبيع ويشتري يكون ذلك اذنا له في التجارة دفعاً
للغرور عن الناس او بيّنت ذلك البيان ضرورة طول الكلام
الذي يكثر استعماله فيستحق التخفيف كقوله له علي مائة ودرهم
فانه لو قيل له علي مائة درهم ودرهم لطال الكلام الذي يكثر استعماله
فحملناه على انه مخففة فصار ذلك بيانا بان المائة من جنس المعطوف
بخلاف قوله له علي مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة
الا في السلم ولا يكثر كثرة العدد فلا يستحق التخفيف ولا يرتكب الا
فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه او بيان تبديل وهو
القسم الخامس من اقسام البيان وهو في اللغة النسخ فلهذا فسر
التبديل في قوله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية الآية بالنسخ،
وهو اي النسخ في عرف اهل الشرع بيان مدة الحكم المطلق اي
بيان الشارع لانتهاء الحكم الشرعي العملي الغير المقيد بتأبيد او توقيت
وانما قيدنا الحكم بالعملي لان الاحكام العقلية مثل وحدانية الله تعالى
وامثالها وما يجري مجريها كالامور الحسية والاخبارات عن الامور
الماضية او الحاضرة او المستقبلة نحو فسجد الملائكة مما لا يقبل النسخ
وقيدنا الحكم العملي بالمطلق فان الحكم العملي اذا لحقه التأبيد او التوقيت
لا يحتمل النسخ ايضا كما سيأتي الذي كان معلوما عند الله تعالى و
بانه ينتهي في وقت كذا الا انه تعالى اطلقه ولم يبين مدته فصار
ظاهره البقاء في حق البشر فكان النسخ تبديلا في حقنا لان الظاهر
في علمنا بقاء كل موجود واستمراره بيانا محضا في حق صاحب الشرع
لعلمه بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا ونظيره القتل فانه بيان
ونظيره القتل فانه بيان للاجل في حقه تعالى لان المقتول ميت باجله
وفي حقنا تبديل وقطع للحيوة المظنون استمرارها لولا القتل فلهذا
يترتب عليه القصاص وسائر الاحكام وهو اي النسخ جائز

جائز عندنا بالنص وهو ان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة
آدم عليه السلام ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع خلافا لليهود لعنهم الله
تعالى فعند بعضهم هو باطل نقلا وعند بعضهم عقلا اما النقل ففي التورية
تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وادعوا نقله تواترا وعن بعضهم
النقل عن موسى عليه السلام ان لا نسخ لشريعته والجواب عنه انه قد ثبت
رسالة رسل بعد موسى عليه السلام بالآيات المعجزة والدلائل القاطعة
فلا يكاد يصح ما رووا ودعواهم ان ذلك في التورية غير مسموعة منهم
لانه ثبت عندنا تحريف كتبهم ولو سلم ذلك لكن لا يمكن حمله على ظاهره
لان التكليف بالسبت ينقطع بانقطاع اوان التكليف مع ان
الارض والسموات قائمة بل المراد به التأبيد العرفي فكانه قال تمسكوا
ابدا ما لم يبعث محمد عليه السلام عملا بالدلائل واما قولهم رواية عن موسى
عليه السلام لا نسخ لشريعتي ان سلم كونه متواترا فهو كلام حذف بعضه
اي لا نسخ لشريعتي الى مبعث محمد عليه السلام عملا بالدلائل ايضا و
ذلك ان نقول مراده عليه السلام نفي النسخ بالمعنى فهمه الجهلة من انه
ابطال الحكم الشرعي وهذا لا ينافي ثبوت النسخ بمعنى بيان انتهاء مدة
تقرر الحكم في ذمة المكلفين كما مر ولعله انما صدر عنه عليه السلام
مثل هذه الكلمات المحمولة على ما ذكرنا ترغيبا لقومه على شريعته فان
طبيعة الانسان مجبولة على الرغبة على ما له دوام وبقاء والنفرة
عما له زوال وفناء واما العقل فلان النسخ يوجب كون الشيء
مأمورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا وايضا النسخ يوجب
البداء والجهل بالعواقب وهو محال على الله تعالى والجواب عن الاول
انه يمكن حسن الشيء وقبحه في زمانين وعن الثاني ان النسخ بيان محض
في حقه تعالى لمدة الحكم الاول الذي لم يكن معلوما لنا وان كان تبديلا
في حقنا ومحله اي محل النسخ حكم يحتمل الوجود والعدم في نفسه اي كونه
مشروعا وغير مشروع في نفسه اذ لو لم يحتمل كونه مشروعا كالكفر لم

يقبل النسخ وكذا لو لم يحتمل كونه غير مشروع كالايمان بالله تعالى
لم يلحق به ما ينافي النسخ من توقيت كان قال الشارع حرمت
هذا السنة هذا اذا كان التوقيت بغير وقت نزول الناسخ واما
اذا وقت الحكم بوقت نزول الناسخ فلا شك في انه يقبل النسخ
اذ لا يلزم البداء او تأبيد ثبت ذلك التوقيت او التأبيد نصا اي
بالنص كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الآية وقوله عليه السلام
الجهاد ماض الى يوم القيمة هذا اذا كان نفس الحكم كالوجوب مؤبدا
واما اذا كان نفس الواجب مؤبدا والحكم مطلق كما في صوموا
ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه وتفصيله يطلب من التلويح
او دلالة اي بدلالة امر خارج عن النص كالاحكام الثابتة
بالنصوص التي قبض عليها النبي عليه السلام فانها مؤبدة بدلالة
انه عليه السلام خاتم النبيين وشرطه اي شرط جواز النسخ
التمكن من عقد القلب عندنا اي التمكن من الاعتقاد وثبوت
الحكم الاول دون التمكن من الفعل اي من غير حاجة الى التمكن
من الفعل خلافا للمعتزلة اذ عندهم لا يجوز النسخ قبل العمل
بالحكم الاول وان حصل التمكن من الاعتقاد لما ان حكمه اي
حكم النسخ وما يترتب عليه بيان المدة لعمل القلب واعتقاده
عندنا اصلا اي بالاصالة وبيان المدة لعمل البدن وفعله
تبعا اي بالتبع فيجوز قبل التمكن من الفعل بعد التمكن من الاعتقاد
لحصول المقصود الاصلي وعندهم اي المعتزلة هو اي النسخ
بيان مدة العمل بالبدن فقط فلا يجوز قبل التمكن من الفعل
ولنا انه عليه السلام امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد
على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك لانه يمكن ان يكون
المقصود الاعتقاد بالاصالة والعمل بالتبع بناء على ان الاعتقاد
اقوى فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة كما في المتشابه وانه لا يحتمل

لا يحتمل السقوط بخلاف العمل فانه يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار بالله
والصلوة والصوم وغيرها هذا ولما فرغ من بيان حقيقة النسخ وجوازه
ومحله وشرطه شرع في بيان ما يصلح ناسخا وما لا يصلح اياه فقال
والقياس لا يصلح ناسخا لشئ من الكتاب والسنة والاجماع
والقياس وكذا لا يصلح ان يكون منسوخا لانه لما كان مظهرا لا مثبتا
كان الناسخ والمنسوخ في الحقيقة نصه لا نفسه على انه لا نسخ بعد الرسول
عليه السلام والعبرة في عهده عليه السلام بالنص وان وجد القياس
وكذا الاجماع عند الجمهور لا يصلح ناسخا لشئ ولا منسوخا بشئ لان
الاجماع انما يكون بعد عهد الرسول عليه السلام لكفايته في عهده ولا
نسخ بعده عليه السلام واما سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم من الصدقات
في زمن ابي بكر رضي الله عنه فلسقوط سببه وهو ضعف الاسلام
لا بالاجماع وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا اي نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة ومختلفا اي نسخ الكتاب بالسنة
والسنة بالكتاب فيكون اربعة اقسام الاول كنسخ الوصية للوالدين
بآية المواريث والثاني نحو قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها ولا خلاف في جواز هذين القسمين خلافا
للشافعي في المختلف فانه لم يجوز نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة
بالكتاب واستدل على الاول بوجوه الاول انه مطعنة للطاعن
فانه يقول خالف ما يزعم انه كلام ربه والثاني انه تعالى قال ما ننسخ
من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والسنة دونها وليست من
لدنه تعالى والثالث انه عليه السلام قال يكثر لكم الاحاديث من بعدي
فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى الحديث
وهو يدل على رده عند المخالفة والرابع انه تعالى قال قل ما يكون لي
ان ابدله من تلقاء نفسي فلو نسخ لبدل واجيب عن الاول بان
الطعن الباطل لا عبرة به كيف وانه في نسخ الكتاب بالكتاب

والسنة بالسنة وارد فان المصدق يتيقن ان الكل من عند الله و
والمكذب يطعن في الكل عن جهله وعن الثاني ان المراد والله اعلم خيرية
الحكم او مثليته في حق المكلف حكمة او ثوابا كسورة الاخلاص تعدل
ثلث القرآن ولا شك ان السنة ايضا من لدنه تعالى لانه عليه السلام
لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى سيما اذا لم ينبه على الخطاء وعن
الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح لانه مخالف للنص الدال على وجوب
اتباع الحديث مطلقا ولو سلم فالمراد به حديث لا يقطع بصحته بدليل
سياق الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم مني فالمراد فاعرضوا
ذلك الحديث الذي لا يعلم صحته على كتاب الله فان خالفه فردوه
لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على المقارنة فيرد لعدم قوته على المعارضة
وان علم فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان
تأخر عنه وجب ايضا رده لانه لا يصلح لان ينسخ به الكتاب وعن
الرابع ان المراد بالتبديل وضع لفظ لم ينزل مكان ما انزل ولو
اريد التبديل بالمعنى فالسنة ايضا من عنده تعالى كما سبق فلا
يكون التبديل بها تبديلا من تلقاء نفسه عليه السلام واستدل
على الثاني بوجهين الاول انه مطعنة للطاعن كما سبق والثاني
انه تعالى قال وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما انزل اليهم
فلا يكون ما جاء به من الكتاب رافعا والجواب عن الاول ما سبق
في الجواب عن اول الاول وعن الثاني ان المراد بالتبيين التبليغ
ولو سلم فالنسخ بيان امد الحكم ولو سلم فيدل على ان النبي عليه السلام
مبين في الجملة ولا ينافي كونه ناسخا ايضا ثم لما فرغ عن بيان
ما يصلح ناسخا وما لا يصلح اياه شرع في بيان انواع المنسوخ فقال
والمنسوخ انواع الاول التلاوة والحكم المستفاد منها كالصحف
السابقة فانها كانت نازلة وتقرأ وتعمل بها قال الله تعالى ان هذا
لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ولم يبق منها تلاوة ولا حكم

ولا حكم والثاني الحكم دون التلاوة كالوصية للوالدين التي نسخت باية
المواريث وغيرها والثالث التلاوة دون الحكم كما روي عن عمر رضي الله عنه
انه كان فيما انزل عليه السلام الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
نكالا من الله تعالى ويراد بهما عرفا المحصن والمحصنة لان الشيخوخة
يستلزم الدخول بالنكاح عادة وقد منع بعضهم هذا القسم لان الحكم
لا يثبت الا بالنص فلا يبقى بدونه كالملك الثابت بالبيع بعد
انفساخه قلنا التسبب هنا في الابتداء لا البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء
بخلاف الصورة المذكورة فانه فيها في الابتداء والبقاء جميعا ولنا اولا
جوازه من حيث ان اللفظ احكاما مقصودة كالاعجاز وجواز الصلوة
والثواب بقرائته وحرمتها على نحو الجنب ولا تلازم وبين الحكم المستفاد
منه فيجوز افتراقهما نسخا كسائر الامور المتباينة وثانيا وقوعه كما ذكرنا
رواية عن عمر رضي الله عنه فان قلت النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة
ليست كذلك فلا يتصور فيها النسخ قلنا اطلاق النسخ عليه مجاز عن
نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة ونحوه مما هو حكم
شرعي فلا اشكال والرابع نسخ وصف في الحكم اي وصف منسوخ
في الحكم فالاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف وذلك
اي نسخ ذلك الوصف مع بقاء الحكم الموصوف به مثل الزيادة
على النص فانها نسخ عندنا فزيادة الشرط ترفع اجزاء الاصل بمعنى
الخروج عن العهدة وهو وصف للحكم المدلول للنص وحكم شرعي مدلول
لام وزيادة الجزاء ترفع حرمة ترك الواجب وهي وصف للحكم
المدلول للنص وحكم شرعي مدلول للنهي ايضا اذا كانت بالتخيير في اثنين
بعد ما كان الواجب واحدا فان الزيادة ههنا ترفع حرمة ترك الواجب
الواحد وكذا اذا كانت بالتخيير في ثلثة بعد ما كان الواجب احد
اثنين فان الزيادة ههنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين واما
اذا كانت بايجاب شيء زائد فالزيادة ههنا ترفع اجزاء الاصل بمعنى

الخروج عن العهدة الذي هو حكم شرعي وليس المراد بوصف الحكم اطلاق
حكم النص حتى يرد عليه ان الزيادة على النص لا يكون نسخا له لانه ان
اريد ان المقيد يرفع عدم توقف حكم الاصل على شيء آخر بحسب دلالة اللفظ
فهو قول بمفهوم المخالفة ولا نقول به وان اريد ذلك بحسب العدم الاصلي
فهو ليس بحكم شرعي حتى يكون المقيد ناسخا له وعند الشافعي فزيادة
الشرط والجزاء ليست بنسخ بل تخصيص لان الزيادة على الاصل ضم
وتقرير له والنسخ رفع وتبديل له فكيف يتحدان قلنا لا نم ان الزيادة
على الاصل تقرير له فانها تفيد رفع الاجزاء في بعض الصور ورفع
حرمة الترك في بعضها كما سبق ولا شيء منهما بتقرير للاصل فلا يزاد
بخبر الواحد والقياس على المتواتر والمشهور عندنا لعدم صلاحيتهما
لكونهما ناسخين لهما وعنده لما كانت تخصيصا يزاد عليهما بهما حتى
اثبت زيادة النفي عن البلد حدا على الجلد بخبر الواحد وهو
قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لانها تخصيص
عنده ويجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وعندنا نسخ ولا يجوز
نسخ الكتاب بخبر الواحد وانما قلنا حدا لان النفي سياسة جائز
عندنا اذا رأى الامام مصلحة فيه واثبت زيادة قيد الايمان في
كفارة اليمين والظهار التي هي مطلقة عن قيد الايمان في الكتاب
بالقياس على كفارة القتل التي شرطت فيها رقبة مؤمنة بقوله تعالى
ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة لكونها تخصيصا عنده و
يجوز تخصيص الكتاب بالقياس وعندنا نسخ ولا يجوز نسخ الكتاب
بالقياس ولما فرغ من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة
شرع في المباحث المختصة بالسنة فقال **فصل** افعال النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم اي افعاله الاختيارية الصالحة للاقتداء سوى الزلة
وهي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد كذا قيل والظاهر انه مبني على
ما ذهب اليه بعض الاشعرية من عدم عصمة الانبياء عليهم السلام عن

عن الصغائر والجمهور على انهم معصومون عن الصغائر والكبائر
ويمكن حمل الصغائر على ما هو كذلك بالنسبة اليهم من فعل الفاضل
وترك الافضل فان حسنات الابرار سيئات المقربين اربعة
بالنسبة الينا مباح ومستحب وواجب وفرض وانما قلنا بالنسبة
الينا اذ بالنسبة الى الرسول عليه السلام لا يتصور الواجب المقابل
للفرض اعني ما ثبت بدليل فيه شبهة لان الدلائل كلها قطعية
في حقه عليه السلام والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله واقعا
على جهة اي صفة كالاباحة والاستحباب والوجوب نقتدي به
في ايقاعه على تلك الجهة حتى يدل دليل على انه من خصائصه عليه السلام
وما لم يعلم على اي جهة فعله النبي عليه السلام قلنا فعله على جهة هي
ادنى منازل جهات افعاله عليه السلام وهو اي ادنى منازل افعاله
بل جهتها الادنى الاباحة ولما كان صدور السنة عنه عليه السلام
بطريق الوحي احتاج الى بيانه فقال والوحي نوعان ظاهر وباطن والاول
ثلثة اقسام الاول ما اشار اليه بقوله ما ثبت بلسان الملك فوقع
في سمعه اي سمع النبي عليه السلام بعد علمه بالمبلغ وهو الملك
بآية قاطعة اي بدليل دال على ان الملك نزل بالوحي من الله تعالى
قطعا وهو اي ما ثبت بلسان الملك الذي انزل عليه بلسان الروح
الامين وهو جبرئيل عليه السلام وذلك كالقرآن قال الله تعالى
قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثاني ما اشار اليه بقوله
او ما ثبت عنده عليه السلام باشارة الملك من غير بيان بالكلام
كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن
تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما اشار اليه بقوله او ما تبدى
اي ظهر لقلبه عليه السلام بلا شبهة فيه بالهام من الله تعالى والقاء
في الروع من غير استدلال ولا نظر في حجة كما اشار اليه بقوله بما
اراه الله تعالى بنور من عنده اي من عند الله حاصل في قلبه عليه السلام

كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل واحد من الاقسام
الثلثة من النبي عليه السلام يكون حجة للامة جميعا ويجب عليهم
اتباعه بخلاف الهام الاولياء فانه لا يكون حجة على غيره والباطن
من الوحي ما ينال بالاجتهاد بالتامل في الاحكام المنصوصة باستخراج
عللها وقياس حكم اخر عليها لاشتراك تلك العلة بينهما وانما عدّ
من اقسام الوحي لانه عليه السلام كان معصوما عن القرار على الخطاء
في اجتهاده كان تقريره كانه يوحى اليه انه الحق عند الله تعالى
بخلاف اجتهاد المجتهدين فابى بعضهم كالاشاعرة واكثر المعتزلة
ان يكون هذا اي الاجتهاد من حظه عليه السلام مطلقا سواء كان
قبل انقضاء مدة الانتظار الى الوحي الظاهر او بعده واستدلوا عليه بوجوه
الاول انه عليه السلام لا ينطق الا عن الوحي بالنص والمفهوم من الوحي ما القي اليه
تعالى بلسان الملك وغيره والثاني ان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا
عند العجز عن دليل لا يحتمله ولا عجز بالنظر الى النبي عليه السلام لوجود الوحي
القاطع والثالث انه لو جاز الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة
من لوازمه لعدم القطع بمطابقة الواقع واللازم باطل بالاجماع واجيب
عن الاول بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه ايضا وحيا لا نطقا عن
الهوى وعن الثاني بان اجتهاده عليه السلام لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره
على مجتهد قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وعن الثالث
بان المخالفة انما يجوز لو جاز القرار على الخطاء فلما لم يجز لم يجز وجوزه اخرون
مطلقا كمالك والشافعي وعامة اهل الحديث واستدلوا عليه بوجوه الاول
ان الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله في عموم قوله تعالى فاعتبروا الآية
الثاني وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهم السلام فاذا وقع
من غيره عليه السلام يقع منه اذ لا قائل بالفصل الثالث انه عليه السلام عالم
بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي توجد
فيه العلة وذلك بالاجتهاد الرابع انه عليه السلام شاور اصحابه في كثير من

من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها قلنا هذه الوجوه انما تدل على الجواز
في الجملة ونحن نقول به لا مطلقا والنزاع فيه فلهذا قال وعندنا هو
عليه السلام مامور بانتظار الوحي الظاهر فيما لم يوح اليه ثم العمل بالرأي
بعد انقضاء مدة الانتظار وهي قدر ما يرجو نزوله ويخاف الفوت
في الحادثة وقيل هي مقدرة بثلثة ايام لان الاول اصل في حقه
عليه السلام والثاني خلف ولا يصار الى الخلف الا بعد العجز عن الاصل
كمن يرجو وجود الماء فعليه ان يطالبه ولا يعجل بالتيمم ما لم ينقطع رجاؤه
عن الماء الا انه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطاء وان جاز
وقوعه عليه السلام في الخطاء وبهذا يندفع ما اورد من انه لو جاز له الاجتهاد
لجاز مخالفته كما سبق بخلاف ما يكون من غيره عليه السلام من البيان
بالرأي فان غيره عليه السلام ليس بمعصوم عن القرار على الخطاء فلهذا
تقع المخالفة بين المجتهدين ثم ذكر نظيرا لاجتهاده عليه السلام واجتهاد
غيره فقال وهذا اي اجتهاد النبي عليه السلام كالالهام وهو القاء
المعنى في القلب من غير نظر وفكر فانه حجة قاطعة في حقه عليه السلام
يعني ان الهامه عليه السلام حجة قاطعة له عليه السلام ولغيره وان
لم يكن اي الالهام في غيره بهذه الصفة فان الهام غيره عليه السلام
انما يكون حجة له لا لغيره وشرائع من قبلنا تلزمنا ويجب العمل بموجبها
اذا قص الله او رسوله علينا من غير انكار على انه اي الشأن هي شريعة
لرسولنا عليه السلام لا على انها شريعة لمن قبله عليه السلام فان انتقالها منهم
اليه عليه السلام بطريق الارث لا بطريق الامانة فتكون ملكا له عليه السلام
كالمال الموروث فانه ملك للوارث ولما كانت هذه المباحث تابعة
للكتاب والسنة اردفهما بهما وتقليد الصحابي واجب على التابعين
ومن بعدهم وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل
معتقدا للحقية فيه من غير تأمل في الدليل كانه جعل قوله قلادة في عنقه
يترك به القياس اي قياس التابعين ومن بعدهم لاحتمال السماع

اى سماع الصحابي من النبي عليه السلام فان كان قولهم عن سماع فيها
وان كان عن رأى فرأيهم اقوى من رأى غيرهم لانهم شاهدوا طريق
النبي عليه السلام في بيان الاحكام وشاهدوا الاقوال التي نزلت فيها
النصوص والمحال التي تغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط
في حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعاني
ترجح رأيهم على رأى غيرهم فوجب تقليدهم وقال الكرخي لا يجب
تقليده اى تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس اذ لا وجه له
الا السماع او الكذب والثاني منتف واما اذا ادرك به فلا لان القول
بالرأى منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب وقال الشافعي رحمه الله
لا يقلد احد منهم لانه ما لم يرفعه الى النبي عليه السلام لا يحمل على السماع
وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سواء لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب وقد اتفق عمل اصحابنا وهم ابو حنيفة وابو يوسف
ومحمد ومن تابعهم بالتقليد للصحابي فيما لا يعقل بالقياس كما في اقل
الحيض حيث ثبت بقول عمر رضي الله عنه اقل الحيض ثلثة ايام و
وفساد شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن صورته اشترى جارية
بالف حالة او نسيئة فقبضها ثم باعها من البائع بخمسمائة قبل نقد
الثمن الاول فسد البيع الثاني عندنا وفساده مما لا يعقل بالقياس.
كيف والشافعي رحمه الله اورد قياسا على جوازه فقال ان الملك
قد تم فيها بالقبض فصار البيع من البائع وغيره سواء وصار كما لو باع
بمثل الثمن الاول او بالزيادة او بالعرض فاصحابنا عملوا بقول عائشة
رضي الله عنها لامرأة اشترت باقل مما باعت قبل نقد الثمن بئسما شريت
واشتريت فان قيل فساد هذا الشراء مما يعقل بالقياس قال
صاحب الدرر ولنا ان الثمن لم يدخل في ضمان البائع فاذا وصل
المبيع ووقعت المقاصة بقي له خمسمائة وهو بلا عوض بخلاف ما اذا
باع بالعرض لان الفضل انما يظهر عند المجانسة قلت لعل هذا القياس

القياس مما لا يعتد به عند المص على انه يعارض بقياس اورده الشافعي
على جوازه ويشكل الترجيح فيتساقطان عن درجة الاعتبار واختلف
عملهم اى عمل اصحابنا في غيره اى في غير ما لا يعقل بالقياس فبعضهم
قلد الصحابي في مسئلة والاخر لم يقلد فيها كما في اعلام قدر رأس المال
اى في تسمية قدر رأس المال في السلم اذا كان رأس المال مشارا اليه
فهي ليست بشرط فيه عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله عملا بالقياس
على التسمية لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام
بالتسمية صحيح بالاجماع فكذا بالاشارة وعند ابي حنيفة رحمه الله التسمية
التسمية شرط فيه وان كان رأس المال مشارا اليه عملا بقول عمر
رضي الله عنه وضمان الاجير المشترك كالقصار لما ضاع في يده
بما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها قالا انه ضامن عملا بقول علي
رضي الله عنه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا ضمان عليه لانه امين
فلا يضمن كالاجير الخاص عملا بالقياس وانما قيدنا بما يمكن الاحتراز
عنه لانه اذا ضاع بما لا يمكن الاحتراز عنه كالحرق الغالب فلا ضمان
عليه بالاتفاق وهذا الاختلاف اى في وجوب تقليد الصحابي في كل
ما اى حكم ثبت منهم اى من الصحابة من غير خلاف بينهم والا
فلا يجوز تقليد الصحابي ومن غير ان ثبت ان ذلك الحكم بلغ غير
قائله فسكت مسلما له والا فلا يجوز ان لا يقلد الصحابي لانه يلزم
مخالفة الاجماع واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح
كان مثلهم عند البعض فيجب تقليده كتقليدهم وهو الصحيح وقيل
الصحيح عدم وجوب التقليد به والاول رواية النوادر عن ابي حنيفة
رحمه الله والثاني رواية غيره عنه **باب الاجماع** وهو لغة لمعنيين
الاول العزم يقال اجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد
والثاني الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اتفقوا وعرفا اتفاق
المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق

الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيدنا بالمجتهدين اذ لا عبرة
باتفاق العوام وعرفنا بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي
عصر وبينا بامة محمد عليه السلام ليخرج اتفاق مجتهدي الشرايع السالفة
فانه لا يكون دليلا لانه من خصايص هذه الامة وقولنا في عصر حال
من المجتهدين ومعناه زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من
ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا
يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا ح وقولنا على حكم شرعي لاخراج الاتفاق
على حكم غير ديني نحو السقمونيا مسهل وعلى ديني غير شرعي لان ادراكه
اما بالحس ماضيا كان كاحوال الصحابة او مستقبلا كاحوال الآخرة ه
واشراط الساعة والاعتماد في ذلك على النقل لا الاجماع من حيث هو
واما بالعقل فان حصل اليقين به فالاعتماد عليه والا فمن قبيل الديانات
التي يحصل بالاجماع القطع فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله
تعالى وغيره من الاعتقاديات ركن الاجماع وما يقوم هو به نوعان
عزيمة وهو التكلم منهم اي من جميع المجتهدين بما يوجب الاتفاق
او شروعهم في الفعل ان كان من بابه اي من باب الفعل كما اذا شرع
اهل الاجتهاد جميعا في المضاربة كان ذلك اجماعا منهم على مشروعيتها
وهذا القسم يفيد الجواز الا مع قرينة تدل على الزائد لا الوجوب ه
لما روي عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام
كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل
البعض دون البعض بعد بلوغ التكلم او الفعل الى الباقين وبعد
مضي وقت التأمل ووجه كون هذا القسم اجماعا ان المعتاد في كل
عند وقوع حادثة ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم فيشترط
سماع النطق من الكل متعذر على ان السكوت عند العرض او الاشتهار
المنزل منزلته وقت المناظرة وطلب الفتوى ومضي مدة التأمل فسق
وحرام اذ الساكت عن الحق شيطان اخرس فمن المحال عادة ان يكون

سكوتهم لا عن اتفاق وفيه اي في القسم الاخير خلاف الشافعي
فان المشهور عنه انه ليس باجماع ولا حجة لجواز ان يكون سكوت الباقي
للتأمل او للتوقف بعده لتعارض الادلة او للتوقير او لهيبة كما روي عن
ابن عباس رضي الله عنهما انه خالف عمر رضي الله عنه في العول فقيل له هلا اظهرت
حجتك على عمر وكان رجلا مهيبا فقال منعني درته وجوابه ان الصحابة بعد
ما شرطنا مضي مدة التأمل لا يتهمون بارتكاب الحرام مع انه خلاف المعلوم
من عاداتهم وحديث ابن عباس غير صحيح لان عمر كان اشد انقيادا للاستماع
الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير في ما لم اسمع
واهل الاجماع ومن ينعقد هو باتفاقهم من كان مجتهدا لان قول المقلد
من عنده قول بلا دليل فلا يكون مسموعا الا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد
كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة فان اجماع العوام فيه
كاجماع المجتهدين ليس فيه اي في ذلك المجتهد هوى اي ميل الى البدعة
فانه ان كان عالما بقبح ما يعتقده معاندا فهو متعصب وان لم يكن عالما
فان كان لعدم المبالات فهو ماجن ولا عبرة بقوله وان كان لنقصان
العقل فهو سفيه واياما كان فلا يكون من الامة الكاملة ولا فسق فان
وجوب الاتباع انما ثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا
للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما لم يحترز عن
الفعل الباطل لا يحترز عن القول الباطل وكونه اي كون اهل الاجماع
من الصحابة او من العترة عترة الرجل نسله ورهطه الاقربون لا يشترط
وقيل يشترط لان الرسول عليه السلام مدحهم ووصفهم بخير القرون ولا يخفى
عليك انه انما يدل على فضلهم على سائر القرون لا على ان اجماعهم حجة دون
غيرهم وكذا لا يشترط كونه من اهل المدينة وقال مالك انه شرط لقوله
عليه السلام المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطأ خبث فيكون
منفيا عن اهلها فيكون قولهم صوابا واجيب بان المراد من الخبث من
كره الاقامة في المدينة او هو محمول على نفي الخبث في زمن رسول الله عليه السلام

وكذا لا يشترط انقراض العصر يعني عصر المجتهدين بعد اتفاقهم
على الحكم وعند الشافعي هو شرط لانعقاده لان الاجماع انما يثبت
بانقراض عصرهم وعدم بقاء احد منهم حتى لا يبقى احتمال الرجوع
عن الحكم المجمع عليه ولنا ان الادلة تدل على حجية الاجماع من غير فصل
بين الانقراض وعدمه وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد
فعندنا لا يقدح في حجيته وعنده يقدح فيها فلا يصير حجة بعده لانتفاء شرطه
وقيل يشترط للاجماع اللاحق في حكم شرعي عدم الاختلاف السابق فيه عند ابي حنيفة
رحمه الله وليس كذلك في الاصح يعني ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين
فبعد ما استقر الخلاف بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجماع على احدهما
والاصح عن مشايخنا انه يجوز والخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق
لان المعتبر اتفاق مجتهدي العصر وذهب بعض المشايخ الى ان عدم
الاختلاف السابق شرط للاجماع اللاحق لان المخالف الذي مات
منهم والعبرة بدليله وهو باق قائم مقامه فكانه وجد وخالف الحكم
الذي لحقه الاجماع فلا يتحقق الاجماع وايضا في تصحيح هذا الاجماع
تضليل بعض الصحابة والجواب عن الاول ان حجية اتفاقهم كرامة لهم
وذلك لا يتصور الا من الاحياء المعاصرين ودليل المخالف انما يبقى لو لم
يرتفع بالاجماع كالقياس الذي ورد بخلافه نص وعن الثاني انه ان
اريد التضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليله يومئذ كان حجة
موجبة للعمل الى زمان حدوث الاجماع الرافع وان اريد بالنظر الى الواقع
فاللازم ليس بباطل لان المجتهد يخطئ ويصيب والشرط اي شرط
انعقاد الاجماع اجماع الكل لان المعتبر اجماع الامة وخلاف الواحد
الصالح للاجتهاد مانع لانعقاده كخلاف الاكثر لاحتمال ان يكون
الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطئ ويصيب فاحتمل ان يكون
الصواب معه فلا يكفي فيه اتفاق اهل بيت الرسول عليه السلام خلافا
للامامية والزيدية من الشيعة ولا اتفاق ابي بكر وعمر رضي الله عنهما

عنهما خلافا للبعض ولا اتفاق الائمة الاربعة خلافا لاحمد والقاضي
ابي حازم منا ولا اهل المدينة خلافا لمالك ولا يشترط كونهم صحابة خلافا
للظاهرية فالتابعي معتبر في اجماع الصحابة لانهم ليسوا بدونه كل الامة
وحكمه اي الاجماع في الاصل اي من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض
انه يثبت المراد به اي بالاجماع شرعا على سبيل اليقين كما ان الكتاب
والسنة كذلك فافادته الظن بحسب العوارض كالاية المأولة وخبر
الواحد فيكفر من جحد حجيته مطلقا وهو المختار عند مشايخنا وقيل
وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة كالعبادات الخمس وفي غيره خلاف
قيد بقوله شرعا لان محله انما هو الحكم الشرعي لا الحكم الدنيوي كامر الحرب
وغيره فانهم اذا اجمعوا على الحرب في موضع معين لا ينعقد اجماعا
والداعي للاجماع وما يستند هو به قد يكون من اخبار الاحاد كاجماعهم
على فساد بيع الطعام قبل القبض بخبر الاحاد وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام قبل القبض والقياس كاجماعهم على جريان الربوا في الارز
وسنده القياس واذا انتقل الينا اجماع السلف اي الصحابة
باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فيوجب العلم والعمل
قطعا كالاجماع على كون القرآن كتاب الله تعالى وفرضية الصلوات الخمس
وغيرها واذا انتقل اي اجماع الصحابة الينا بالافراد اي برواية الاحاد
الثقات لا باجماع كل عصر كان كنقل السنة بالاحاد فيوجب العمل
دون العلم القطعي كالاجماع على تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت
ثم هو اي الاجماع على مراتب بالنظر الى المجمعين فالاقوى اجماع
الصحابة نصا اي تصريحا من الكل بان الحكم الفلاني كذا فانه مثل
الاية والخبر المتواتر في افادة العلم القطعي والعمل حتى يكفر جاحده
ثم الاجماع الذي نص به البعض وسكت الباقون لان السكوت
دون النص في الدلالة على الاتفاق ويسمى اجماعا سكوتيا قال
في التلويح لا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية ثم اجماع من

بعدهم اي بعد الصحابة من اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فانه وان كان نصا وتصريحا منهم لكن درجته دون الاجماع السكوتي من الصحابة لكونهم خير القرون ثم اجماعهم اي اجماع من بعدهم على قول سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة اخبار الاحاد فيوجب العمل دون العلم ويقدم على خبر الواحد والامة في عصر من الاعصار واذا اختلفوا في حكم شرعي على اقوال المراد بها مافوق الواحد كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل فلا يجوز لمن بعدهم ان يذهب الى قول آخر مثاله جارية اشتراها رجل ووطئها ثم وجد بها عيبا فقيل ان الوطئ يمنع الرد وقيل له الرد مع الارش فلا يجوز الرد مجانا وقيل هذا اي كون الاختلاف على قولين مثلا اجماعا على بطلان القول الثالث في اختلاف الصحابة خاصة ولا يجري في اختلاف غيرهم باب القياس القياس في اللغة هو التقدير يقال قس النعل بالنعل اي قدره به واجعله مساويا للآخر ويقال قاس الجراحة بالميل اي قدر عمقها به ولذا سمي الميل مقياسا وصلة القياس لغة الباء ويتعدى اصطلاحا بعلى لتضمين معنى البناء وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة اي في حكم الاصل وعلته والمراد نوع الحكم ونوع العلة لا الحكم الشخصي والعلة الشخصية لان الشخصي لا يقوم بمحلين وبعضهم ذكر بدل التقدير لفظ الابانة وقال هو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر تصريحا بان القياس مظهر لا مثبت فان المثبت في الظاهر دليل الاصل وفي الحقيقة هو الله تعالى وزاد بعضهم قيدا آخر وهو بالرأي احترازا عن دلالة النص لان المراد بالرأي الاجتهاد ودلالة النص لا تحتاج اليه كما بين في محله وانه اي القياس حجة نقلا وعقلا اما النقل فمن الكتاب قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار اي ردوا الشيء الى نظيره وهو يتناول القياس ومن السنة حديث معاذ رضي الله عنه معروف روي ان النبي عليه السلام حين بعثه الى اليمن قال عليه السلام بم تقضي قال

المعنى الشخصي صح

قال بكتاب الله قال عليه السلام فان لم تجد قال بسنة رسوله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولم يحمد عليه وكذا احاديث ابي موسى الاشعري وابن مسعود رضي الله عنهما وقد تلقتها الامة بالقبول فصح التمسك بها قال الامام الغزالي فيقبل ولو كان مرسلا واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فيكون دليلا بعبارته على ان القياس حجة كما سبق وان اريد به الاعتبار في المثلات فحسب فهو دليل على انه حجة بدلالته على ما فصله بقوله وهو اي الاعتبار التأمل فيما اصاب من قبلنا اي الامم السالفة من المثلات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء بمعنى العقوبة باسباب نقلت عنهم اي عمن قبلنا لنكف عنها اي عن تلك الاسباب احترازا عن مثله اي مثل ما اصابهم من الجزاء وهذا حكم النص بعبارته ولما كان الاعتبار الذي هو رد الشيء الى نظيره حاصلا بالتأمل ومسببا عنه فسره بذلك الاعتبار والتأمل في حقايق اللغة اي الحقايق التي يصدق عليها معاني الالفاظ لوجدان وجه الشبه ولاستعارة غيرها من الالفاظ لتلك المعاني سائغ اي جائز كالتأمل في حقيقة الرجل الشجاع لاستعارة اسم الاسد له والقياس في الاحكام الشرعية نظيره اي نظير كل من التأملين المذكورين في انه تأمل في المقيس والمقيس عليه لوجدان العلة المشتركة بينهما وان يحكم على المقيس بحكم المقيس عليه الثابت بتلك العلة وهذا الحكم اعني كون القياس في الاحكام الشرعية نظيره يفهم من النص من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم اثبات القياس بالقياس وبيانه اي بيان ان القياس في الاحكام الشرعية نظير اعتبار المذكور فيما اصاب من قبلنا من المثلات حاصل ومتحقق

في قوله عليه السلام الحنطة بالنصب بالحنطة مثلا بمثل والفضل ربوا اي
بيعوا الحنطة بالحنطة بدلالة الباء على الفعل المقدر والحنطة مكيل
اي من شانها ان تكال اذا اريد معرفة قدرها قوبل بجنسه وقوله
مثلا بمثل حال لما سبق من الحنطتين يعني بيعوا الحنطة بحنطة اخرى
حال كونهما متماثلتين والاحوال لكونها اوصافا وقيودا تجب المعنى
شروطا اي بيعوا بهذا الوصف اي بوصف التسوية بين البدلين
والامر المجرد عن القرينة الدالة على الايجاب وعدمه كما في هذا المقام
للايجاب كما مر في بحث الامر والبيع مباح بالاجماع فلا يصرف
الى نفس البيع والا لكان واجبا [illegible] ولا يحمل على الاباحة بقرينة
ان البيع شرع لا مثلنا كما في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا اذ لا
يعدل عن الايجاب الذي هو حقيقة فيه ما لم يتعذر حمله عليه وههنا
يمكن حمله عليه بصرفه الى الحال كما قال فيصرف الامر الى الحال التي هي
شرط للبيع والمعنى اذا اردتم بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا بهذا الشرط
ولا شك في انه يمكن ان يكون الشيء مباحا في نفسه ويجب رعاية
شرطه عند مباشرة فعله كالنكاح فانه مباح والاشهاد شرط عند
تحققه واراد بالمثل القدر فحسب وهو الكيل في المكيل والوزن
في الموزون ولم يرد به المماثلة على الاطلاق بدليل ما ذكر في حديث
اخر من قوله عليه السلام كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا
بمثل اذ لا يشترط التساوي في جميع الصفات بالاجماع واراد
بالفضل في قوله عليه السلام والفضل ربوا الفضل على القدر الشرعي
فلا يعتبر الفضل ما لم يبلغ احد البدلين نصف صاع مثلا فصار
حكم النص اي عبارة الحديث وجوب التسوية بينهما اي بين البدلين
في القدر ثم حرمته اي حرمة الفضل ثبت بناء على فوات حكم الامر
المصروف الى الحال وهو وجوب التسوية فصارت الحرمة ثابتة
باشارة الامر وبقوله والفضل ربوا لانه اسم لكل زيادة في احد البدلين

البدلين هذا اي الحكم الذي علم بالتأمل في صيغة النص وهو وجوب
التسوية بين البدلين وحرمة الفضل حكم النص بعبارته واشارته واذا عرفنا
حكم النص فلا بد لهذا الحكم من سبب وداع اليه كما هو ثابت بهذا النص
واذا تاملنا وجدنا الداعي اليه القدر والجنس كما قال المص والداعي اليه
اي الى هذا الحكم القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بهذا النص
بين هذه الاموال اذا بيعت بجنسها يقتضي ان تكون تلك
الاموال امثالا متساوية ولن تكون كذلك اي امثالا متساوية
الا بالقدر والجنس لانه لو لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير
لا يتحقق المماثلة واذا لم يوجد القدر كما في العدديات لا يتحقق التساوي
على سبيل الحقيقة فيكون الداعي الى هذا الحكم القدر والجنس ثابت
باقتضاء هذا النص لان المماثلة على وجه التساوي تقوم بالصورة
والمعنى وذلك اي حصول المماثلة صورة ومعنى بالقدر فانه
عبارة عن امتلاء المعيار طولا وعرضا فيما له طول وعرض فيحصل به
المماثلة صورة والجنس فانه عبارة عن مشاكلة المعاني فيحصل به
المماثلة معنى ولما كان القائل ان يقول هلا تحتاج المماثلة الى وصف
الجودة ايضا والحال ان المالية تزداد بها اجاب عنه بقوله
وسقطت قيمة الجودة في الربويات بالنص وهو قوله عليه السلام
جيدها ورديها سواء فلو باع قفيزا جيدا بقفيز ردي ودرهم يكون
ربوا هذا اي كون الداعي الى وجوب التسوية القدر والجنس
حكم النص المذكور وثابت باقتضائه كما عرفت لا بالرأي ثم شرع
في بيان ما لم يثبت بالنص لا عبارة ولا اشارة ولا دلالة ولا اقتضاء
بل بمجرد الرأي فقال ووجدنا الارز وغيره من المكيلات والموزونات
امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة خاليا عن العوض واقعا
في عقد البيع متصفا بحكم مثل حكم النص الوارد في بيع الحنطة بالحنطة
مثلا بمثل والاثر المترتب عليه من حرمة الفضل فلزمنا اثباته اي اثبات

حكم النص في ذلك الفضل على طريق الاعتبار والقياس المامور به بهذا
اي بهذا الاعتبار نظير المثلات اي العقوبات النازلة على الامم الماضية
فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم
لاول الحشر اي وقت اول الحشر يعني حشرهم الى الشام وهو متعلق
بقوله اخرج ما ظننتم ايها الناس ان يخرجوا وظنوا بنو النضير
انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتيهم الله اي امره من حيث لم
يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم لـ
لحاجتهم الى الخشب والحجارة لسد افواه الازقة وان لا يبقى لـ
للمسلمين بعد خروجهم مساكن وايدي المؤمنين فانهم امروهم
وكلفوهم عليه فاعتبروا يا اولي الابصار من قصة هؤلاء الكفرة
والاية نزلت في يهود بني النضير حيث صالحوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
حين قدم المدينة على ان لا يكونوا عليه فنقضوا العهد في وقعة احد فخرج
النبي عليه السلام وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام فمكر
المنافقون اليهم ان لا تخرجوا من الحصن فقالوا ان قاتلوكم فنحن معكم وان
خرجتم لنخرجن معكم فلما ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى عليه السلام
عليهم الا الخروج من المدينة ولا اخراج من الديار عقوبة كالقتل قال الله
تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم والكفر
يصلح داعيا اليه اي الى الاخراج كما انه يصلح للقتل فيكون قوله تعالى
الذين كفروا بيانا للجناية وقوله من اهل الكتاب بيانا لتغلظ الجناية
وقوله من ديارهم بيانا للعقوبة وقوله تعالى اول الحشر يدل على تكرار
هذه العقوبة فانه يدل على ان لهم الحشر الثاني وهو ما وقع باخراج عمر
رضي الله عنه اياهم من خيبر الى الشام ثم دعانا الله تعالى بقوله فاعتبروا
اي الاعتبار الذي هو رد الشيء الى نظيره بالتامل في معاني النصوص للعمل
اي بما يقتضيه الاعتبار فيما لا نص فيه من احوالنا واقوالنا فنحترز عن مثل ما
صدر عنهم توقيا عن مثل ما نزل بهم من العقوبة فكذلك ههنا اي كذلك الحكم

الحكم في الشرعيات المستفادة من النص للعمل به فيما لا نص فيه من الشرعيات
والاصول اي النصوص من الكتاب والسنة والاجماع في الاصل معلولة
فلا يترك التعليل ما لم يدل دليل على ان النص مخصوص بحكمه لكونه خلاف
الاصل الا انه اي الشان لا بد في ذلك اي في تعليل النصوص من دلالة
التمييز اي من دليل يميز ما هو العلة عن غيرها كما دل الدليل على ان العلة ثمة
لوجوب التسوية بين الحنطتين القدر والجنس لا غير وهو ما ذكره سابقا
من ايجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضي ان تكون امثالا لـ
متساوية ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس الخ وذلك لان بعض
الاوصاف متعد وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها
معا ولا يكفي في التعليل كون الاصل في النصوص ان تكون معلولة
ولا قيام الدليل على تعيين العلة بين العلل بل لا بد قبل ذلك اي التعليل
من قيام الدليل على انه اي النص للحال اي في حال القياس فاللام
بمعنى في كما في قولهم كتبته لخمس بقين من رجب شاهد اي معلول
يشهد على ثبوت الحكم في الفرع بسبب العلة المشتركة بينه وبين الاصل
مثاله ان النص الوارد في ربوا النسيئة والفضل وهو قوله عليه السلام
الذهب بالذهب والفضة بالفضة يدا بيد مثلا بمثل كما دل الدليل
على كونه معللا في ربوا الفضل وذلك الدليل هو كونه معللا في ربوا النسيئة
بالاجماع اذ لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير لا بعينه اجماعا او بالنص
وهو قوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة وان النبي عليه السلام نهى
عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وفي بيع النقد
بالنسيئة شبهة الربوا فاذا وجدناه معللا في ربوا النسيئة نعلله
في ربوا الفضل ايضا لانه اثبت منه لان الربوا هو الفضل الخالي
عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة
بقفيزين منها بخلاف الربوا في النسيئة وهو بيع النقد بالنسيئة
فشبهة الفضل قائمة فيه لان النقد خير من النسيئة لا حقيقة وانما وجب

قيام الدليل على انه معلول حال القياس لاحتمال ان يكون من النصوص الغير
المعللة ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم
ودفع فشرطه ان لا يكون الاصل اى النص المثبت للحكم مخصوصا به
وممتازا عن غيره بحكمه بان يكون ذلك الحكم مقصورا على ذلك النص الوارد
فى محل معين فالباء داخلة على المقصور بتضمين معنى الامتياز اللازم للاختصاص
كما هو الشايع فى الاستعمال وان كان الاصل فى صلة الاختصاص ان
تدخل على المقصور عليه بسبب نص آخر يدل على ان حكمه مقتصر عليه
لا يتجاوزه مثاله النص الوارد فى قبول شهادة خزيمة وحده وهو
عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه جعل شهادته كشهادة رجلين كرامة له
وتفضيلا على غيره فى حكم الشهادة وهذا النص مخصوص بهذا الحكم بنص
آخر وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية فلا يجوز
شهادة غيره وحده وان كان فوقه فى الفضيلة كالخلفاء الراشدين
بالقياس اليه لعدم تحقق شرط فقوله كقبول شهادة خزيمة وحده
مثال للحكم المخصوص وقصتها مشهورة فى الكتب وان لا يكون
الاصل معدولا به الضمير للاصل والباء للتعدية لان العدول لازم فلا
فلا يشتق منه اسم المفعول الا بتقدير حرف الجر عن طريقة القياس
وذلك بان لا يكون الحكم فى النص مخالفا للقياس كبقاء الصوم
مع الاكل والشرب ناسيا فانه حكم ثابت بالنص وهو قوله عليه السلام
تم صومك فانما اطعمك الله تعالى وسقاك مخالف للقياس
فان الاكل والشرب مناف لركن الصوم وهو الامساك عن المفطرات
الثلث فهو مستثنى عن طريقة القياس وقاعدته ههنا فانها تحقق الفطر
عن كل ما دخل فى الجوف وان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه
الى فرع هو نظيره اى نظير الاصل ولا نص فيه اى فى ذلك الفرع وهذا
شرط واحد صورة وستة شروط فى الحقيقة الاول كون الوصف متعديا صح
وانما اشترط هذا لانه لو لم يكن كذلك لكان قاصرا ولا يجوز التعليل بالعلة

بالعلة القاصرة عندنا لا يقال كون الوصف متعديا حكم للقياس فكيف يكون
شرطا له لانا نقول هو حكم باعتبار وجوده وتحققه وشرط باعتبار تصوره
وهو بهذا الاعتبار متقدم عليه بالاعتبار الاول والثانى ان يكون المتعدى
حكما شرعيا لان القياس لا يجرى فى اللغة عند الجمهور والثالث ان
يكون الحكم ثابتا بالنص اذ لو كان فرعا لآخر لا يجوز القياس عليه كما
فعله بعض الشافعية حيث قاس السفرجل على البر بعلة الطعم او لانهم
قاس التفاح على السفرجل فى كونه ربويا بعلة الطعم مع انه يمكن
قياس التفاح على البر بعلة الطعم كما فعله تطويل بلا فائدة والرابع
ان يكون الحكم المتعدى بعينه من غير تغيير لانه لو تغير فى الفرع لا يكون
الثابت فى الفرع مثل الثابت فى الاصل وهو غير جائز والخامس
كون الفرع نظير الاصل فى العلة والحكم والا لكان قياسا مع وجود
الفارق وهو غير جائز والسادس ان لا يكون فى الفرع نص والا
فلا يخلو من ان يكون حكم القياس موافقا له اولا وعلى الاول لا يكون
للقياس فائدة وعلى الثانى يكون القياس باطلا والا لكان مبطلا
للنص وهو باطل فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة
هذا متفرع على الشرط الثانى التى تضمنها الشرط المذكور اعنى كون
المتعدى حكما شرعيا يعنى لا يستقيم ان يقال الزنا سفح ماء محرم
فى محل محرم وهو متحقق فى اللواطة فتسمى باسم الزنا ويجرى عليها احكامه
لانه اى ثبوت اسم الزنا لها ليس بحكم شرعى بل حكم لغوى ولا يجرى
القياس فيه ولا يستقيم التعليل ايضا لصحة ظهار الذمى بانه يوجب
حرمة الوطئ والكافر اهل لها فيصح ظهاره ويحرم الوطئ كما يصح ظهار المسلم
كما فعله الشافعى وانما يصح هذا التعليل لكونه تغيير الحرمة المتناهية
بالكفارة فى الاصل وهو ظهار المسلم الى اطلاقها متعلق بالتغيير والضمير
للحرمة فى الفرع وهو ظهار الكافر عن الغاية وهى الكفارة وذلك
لان حكم الاصل ثبوت الحرمة موجبة للكفارة متناهية بها وحكم الفرع ثبو

الحرمة غير متناهية بالكفارة لان الكافر ليس اهلا لها لان فيها معنى العبادة
والواجب بالنص على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق وهو الصوم وهو
لا يصح من الكافر وان صح منه التحرير فلا يكون المتعدى بعينه من غير تغيير
فلا يصح هذا التعليل لعدم تحقق الشرط الرابع ولا يستقيم التعليل ايضا
لتعدية الحكم من الناسى فى حكم الفطر الى المكره والخاطى بان يقال
المكره بالاكل مثلا والخاطى بذلك معذور كالناسى للصوم
فلا يفسد صومهما بالاكل كما لا يفسد صوم الناسى به لان عذرهما
اى عذر المكره والخاطى دون عذره اى عذر الناسى لان النسيان
مما يلازم الانسان بلا اختيار منه فيكون منسوبا الى من له الحق الذى
اوجده فلهذا قال عليه السلام فانما اطعمه الله تعالى وسقاه بخلاف فعل
المكره والخاطى لانه حصل باختيارهما وان كان بخلق الله تعالى ايضا
عند اهل الحق فينسب الى من عليه الحق وهو المكره والخاطى فلا يجوز
تعدية عدم الفطر من الناسى الى المكره والخاطى بعلة العذر لان عذره
اقوى من عذرهما فلم يتحقق المماثلة بين الاصل والفرع فى العلة
وهى الشرط الخامس ولا يستقيم التعليل ايضا لشرط الايمان
فى رقبة كفارة اليمين والظهار بان يقال هى تحرير فى تكفير
ككفارة القتل فيشترط فيها كون الرقبة مؤمنة كما يشترط
فى كفارة القتل كما ذهب اليه الشافعى وانما لا يجوز هذا التعليل
لانه تعدية الى ما فيه نص وهو كفارة اليمين والظهار بتغييره
اى تغيير ذلك النص لان النص الوارد فيهما مطلق عن قيد
الايمان فلو اشترط الايمان فيهما بالتعليل المذكور لصار مقيدا
وتقييد المطلق تغيير فلا يجوز هذا التعليل لعدم تحقق الشرط
السادس فيه والشرط الرابع من الشروط الاربعة للقياس
وانما صرح به لبعده عن الشرط الثالث بتوسط فروعه بينهما ان
يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فلا يصح شرطية التمليك

فى طعام الكفارة قياسا على الكسوة كما فعله الشافعى لانه
تغيير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين اذ الاطعام لغة
جعل الغير طاعما سواء كان بالتمليك او الاباحة فحكمه خروج المكفر
باباحة الطعام عن عهدة الكفارة فلما اشترط التمليك فيه قياسا
على الكسوة لم يبق حكم النص على ما كان عليه قبل التعليل وهو غير
جائز بل لا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم الاصل فى الفرع فضلا
عن ذلك وانما خصصنا القليل اى اخرجنا القليل الذى لا يدخل
تحت الكيل من النص العام وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء وهو يعم القليل والكثير فخصصنا منه القليل وجوزنا
بيع القليل بالقليل مع عدم التساوى بالتعليل بالقدر لما عرفت
ان علة الربوا عندنا هى القدر والجنس والقدر فى الكيل غير موجود
فى بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجرى فيه الربوا فهذا التعليل مغير
للنص العام وهذا نقض يرد على ما ذكره من الشرط الرابع واشار
الى الجواب بقوله لان الاستثناء حالة التساوى بقوله الا سواء بسواء
دل على عموم صدره فى الاحوال لان المعنى لا تبيعوا الطعام
بالطعام فى حال من الاحوال الا سواء بسواء اذ المذكور فى صدر
الكلام اعنى الطعام عين والتساوى حال ولا يستقيم استثناء الحال
من العين بناء على ان الاصل فى الاستثناء الاتصال فدل هذا الاستثناء
على ان المستثنى منه احوال البيع من التساوى والتفاضل والمجازفة
ولن يثبت ذلك اى التساوى الا فى الكثير الذى يدخل تحت الكيل
لان المراد منه التساوى فى الكيل بالاجماع فدل آخر الكلام على ان
اوله لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص اى بدلالة حال كونه
مصاحبا للتعليل لا به اى لم يكن بسبب التعليل وانما يسقط حق
الفقير فى الصورة بالنص لا بالتعليل اشارة الى جواب نقض
آخر يرد على الشرط الرابع تقرير النقض انه عليه السلام قال فى خمس

من الابل شاة فصار حق الفقير في صورة الشاة ومعناها جميعا وانتم ابطلتم
بالتعليل بالمالية وتجويز اعطاء قيمتها له صورة الشاة وهذا تغيير
لحكم النص بالتعليل وتقرير الجواب ان حق الفقير في صورة الشاة
انما سقط بالاذن الثابت بدلالة النص لا بالتعليل لانه تعالى وعد
ارزاق الفقراء بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ثم اوجب
مالا مسمى كالشاة والبقر ونحوهما على الاغنياء لنفسه حقا له تعالى
ثم امر الله الاغنياء بانجاز المواعيد التي وعدها الله تعالى للفقراء بقوله
انما الصدقات للفقراء الاية من ذلك المال المسمى وهو عين الشاة والبقر
مثلا وذلك المسمى لا يحتمله اي لا يحتمل انجاز ما وعده للفقراء مع اختلاف
المواعيد لاختلاف حاجاتهم ومطالبهم بحيث لا تقضى بالمال المسمى
بل بمطلق المال فكان الامر بانجاز المواعيد اذنا بالاستبدال
اي استبدال المسمى بمال آخر يقضى به حاجة الفقير فيحصل الوفاء
بالوعد فسقوط صورة الشاة بدلالة النص المقارن للتعليل
لا به فاندفع النقض وركنه اي ركن القياس وما يقوم هو به
ما اي وصف جعل علما اي علامة دالة على ثبوت حكم النص مما
اي من الاوصاف التي اشتمل عليه النص وانما جعل علامة لان
علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام لا موجبة اذ الموجب في الحقيقة
هو الله تعالى والمراد من اشتمال النص على الوصف ما هو اعم
من اشتماله بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس
او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الابق على العجز عن التسليم
لضرورة اقتضاء البيع له وجعل الفرع نظيرا له اي للنص في حكمه
بوجوده اي بسبب وجود ذلك الوصف فيه اي في الفرع وهذا
وان كان ركنا واحدا صورة لكنه مشتمل على اربعة اركان في الحقيقة
وهي الاصل والفرع والوصف مع بينهما وحكم الاصل واما حكم
الفرع فنتيجة القياس ومترتب عليه فلا يجوز ان يكون ركنا له

ركنا له وموقوفا عليه صرح به ابن الحاجب وهو اي ذلك الوصف الذي
جعل علما على حكم النص جائز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه
كالثمنية فانها لازمة للذهب والفضة اللذين نص عليهما بوجوب
الزكوة علل بها في وجوب الزكوة في حلي النساء وقلنا تجب
الزكوة فيها بعلة الثمنية الاصلية الخلقية وعارضا كالانفجار في
قوله عليه السلام للمستحاضة توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير
فانها دم عرق انفجر فان التعليل به يدل على اعتبار صفة الانفجار
وهو عارض للدم لعدم انفجاره حال كونه في العروق واسما
كالدم في قوله عليه السلام فانها دم عرق فان الدم اسم غير مشتق
وجليا بحيث لا يحتاج الى مزيد تأمل كوصف الطواف في الهرة
كقوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم
وخفيا بحيث يحتاج الى ذلك مثل علة الربوا وهي القدر والجنس
عندنا والطعم في المطعومات والثمنية في الذهب والفضة عند الشافعي
والاقتيات والادخار عند مالك وحكما شرعيا كالتعليل
بالدينية في جواز اداء الدين عن الميت قال عليه السلام للمرأة
التي سألته عن الحج عن ابيها ارأيت لو كان على ابيك دين
فقضيته اما كان يجزيك فقالت نعم فقال عليه السلام دين الله
احق وفردا كعلة تحريم ربوا النسيئة وهي الجنس وحده
او الكيل وحده او الوزن وحده وعددا مثل القدر مع الجنس
في علة تحريم التفاضل ويجوز ان يكون الوصف الذي جعل علة
حاصلا في النص كقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم وقوله
كيلا بكيل وحاصلا في غيره اي غير النص اذا كان ثابتا به اي
بالنص كتعليل جواز السلم بافتقار العاقد وذلك ليس في النص
وهو ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان
ورخص في السلم لكنه ثابت باقتضاء هذا النص لان وجود السلم

المنصوص عليه بهذا النص يقتضي عاقدا والاعدام صفته فيكون
كالثابت بعين النص ودلالة كون الوصف علة اي دليله
فالمصدر بمعنى اسم الفاعل صلاحه وعدالته وقوله بظهور اثره
في جنس الحكم المعلل به بيان للعدالة والمراد بظهور اثره في جنس
الحكم المعلل به ان لا يكون ذلك الوصف مقتصرا على مورد النص
اذ لو كان مقتصرا عليه غير معتبر في صورة اخرى لا يدرى ان الشارع
اعتبره او لم يعتبره فلا يتحقق التأثير الذي هو شرط في العلة عندنا
اذ هو عبارة عن اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس
الحكم او نوعه فان قلت قد عللتم وجوب الزكوة في حلي النساء بالثمنية
وكونها وصفا مؤثرا بالمعنى المذكور غير معلوم قلنا معنى قولنا ان
الثمنية علة لوجوب الزكوة في المضروب هو ان كون الذهب
والفضة خلقا ثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية
بل هما من اموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامي وتأثير
المال النامي في وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية
علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فيكون
علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة
فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية ونعني بصلاح الوصف ملائمته
وهو اي كونه ملايما ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم وعن السلف اي الصحابة والتابعين ومن
اماراته ان يكون الوصف مناسبا للحكم المعلل به بانه اذا اضيف
اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل لا لانها تقذف
بالزبد وقولنا اذا اسلم احد الزوجين اضيفت الفرقة الى اباء الاخر
لانه يناسبه لا الى الاسلام لانه عرف عاصما لا قاطعا للحقوق فصلاح
الوصف كصلاح الشاهدين للشهادة بان يكونا حرين عاقلين
بالغين مسلمين وعدالته كعدالتهما فبعد صلاحهما للشهادة لا تقبل

144

لا تقبل شهادتهما ما لم يكونا عادلين كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح
جمع منكح اسم زمان اي ولاية تثبت في اوقات النكاح لما يتصل به
اي بالصغر والضمير المستتر عائد الى الموصول واللام متعلقة
بالتعليل وقوله من العجز بيان للموصول اعلم ان ولاية النكاح
الصغير معللة بالصغر اتفاقا وولاية النكاح الصغيرة معللة بالصغر
عندنا وبالبكارة عند الشافعي فالاب يملك اجبار الثيب الصغيرة
عندنا خلافا له واذا زوج الاب البكر البالغة من غير كفو بدون
رضاها لا ينفذ عندنا خلافا له فانه اي الصغر مؤثر في اثبات
الولاية في الصغير لان الصبا مظنة العجز بخلاف البكارة كتأثير
الطواف في سقوط النجاسة عن الهرة لما يتصل به اي بالطواف
من الضرورة وهي تعذر صون الاواني عن الهرة يعني ان
التعليل بالصغر موافق للتعليل المنقول من النبي عليه السلام مثل
الطواف الذي علل به النبي عليه السلام سقوط النجاسة
عن الهرة في قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة لانها من
الطوافين والطوافات منشأ الضرورة والضرورة مؤثرة في اسقاط
النجاسة فكذا الصغر منشأ للعجز والعجز مؤثر في اثبات الولاية
دون الاطراد يعني الدليل الدال على علية الوصف صلاحه وعدالته
لا اطراده وجودا وعدما اي بوجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه
عند عدمه زعم بعضهم ان الدليل على علية الوصف وجود الحكم عند
وجوده وزاد بعضهم العدم عند العدم احتجوا بان العلل الشرعية امارات
على الاحكام لا موجبة لان الموجب هو الله تعالى فبالاطراد يصير الوصف
امارة على ثبوت الحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل قلنا نعم في حقه
تعالى واما في حق العباد فليس الامر كذلك لانهم مبتلون بنسبة الاحكام
الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص
مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط لان

الوجود اي وجود الحكم عند وجود الوصف لا يدل على العلية لانه قد يكون
اتفاقا بدون علاقة العلية والمعلولية فالوجود عند الوجود وحده
لا يدل على العلية وكذا مع العدم عند العدم لان الوجود عند الوجود
لم يؤثر في ثبوت العلية اصلا فبقي العدم عند العدم وهو غير مؤثر
في ذلك لتحققه في الشرط ومثله اي مثل الاطراد في عدم الدلالة على علية
الوصف التعليل بالنفي اي تعليل عدم ثبوت حكم بنفي وجود علة ذلك
الحكم لان استقصاء العدم اي عدم العلة واضافة الاستقصاء الى
ملابسة المعنى استقصاء الاوصاف وتتبعها الى ان ينتهي الى عدمها
لا يمنع الوجود اي وجود علة اخرى من وجه آخر غير ما استقصيته
من الوجوه لان الحكم يثبت بعلل شتى كقول الشافعي في عدم ثبوت
النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه اي النكاح ليس بمال فلا
يثبت بما يثبت به المال من شهادة النساء مع الرجال فعلل عدم
ثبوت النكاح بها بنفي المالية عنه وذلك غير مقبول عندنا
لانه لا يمنع وجود وصف مؤثر في ثبوته وهو ان النكاح من جنس
ما لا يسقط بالشبهات حتى اذا رجع الشهود بعد القضاء لا
يبطل كما بطلت الحدود وانه يثبت بالهزل والاكراه بخلاف المال
فيكون اسهل ثبوتا من المال فيثبت بما يثبت به المال اعني شهادة
النساء مع الرجال بالطريق الاولى الا ان يكون السبب معينا
يعني ان التعليل بالنفي مثل الاطراد في عدم المقبولية في جميع الاحوال
الا في حال كون سبب ثبوت الحكم معينا ليس له سبب آخر اصلا اذ ح
يلزم من انتفائه انتفاء ذلك الحكم كقول محمد رحمه الله في ولد المغصوب
انه لم يضمن يعني اذا غصب رجل جارية فولدت ولدا ثم غيبت
الجارية والولد يضمن الجارية دون الولد قال الفقهاء زوائد المغصوب
غير مضمون ما لم يتعد فيها او يمنعها بعد طلب المالك اياها سواء
متصلة كالحسن والسمن او منفصلة كالولد والثمرة لانه اي ولد المغصوب

145

الغصب لم يغصب لان الغصب ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة
وازالة يد المالك لم توجد في الولد وسبب وجوب الضمان في الغصب
متعين لا يحتمل غيره وهو الغصب فيدل انتفاؤه على انتفاء الضمان
وكذا الاحتجاج من جنس الاطراد في عدم المقبولية باستصحاب
الحال اي بطلب كون ثبوت الحكم ابتداء مصاحبا لثبوته
في الحال اي في حال البقاء وحاصله ابقاء ما كان على ما كان
استدل الشافعي على حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يعارضه
شيء يبقى الحكم بذلك الدليل كما يثبت الشرائع بعد وفاته عليه السلام
ورده المص بقوله لان الدليل المثبت لحكم ليس بمبق له بل لا بد
لبقائه من دليل آخر لان البقاء امر آخر وبقاء الشرائع بعد الرسول
عليه السلام لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمالها النسخ
فيها بعده لكونه خاتم النبيين كما نطق به الكتاب المبين وذلك
اي الاستدلال باستصحاب الحال وهذا تحرير لمحل النزاع في كل
حكم عرف وجوبه اي ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله
اي زوال الحكم بان يستوي طرفا البقاء والزوال لعدم وجدان
المبقي والمزيل اما اذا وجد المبقي فالحكم يستند اليه في البقاء لا
الى الاستصحاب وان وجد المزيل يزول الحكم به ولا يعمل بالاستصحاب
اتفاقا كان استصحاب حال البقاء دليلا على ذلك اي على ثبوت
الحكم في الحال موجبا اي ملزما على الخصم عند الشافعي وعندنا
لا يكون حجة موجبة اي ملزمة على الخصم لكنها حجة دافعة
لالزام الخصم واشار الى ثمرة الخلاف بقوله حتى قلنا في الشقص
وهو قطعة من الدار اذا بيع من الدار وطلب الشريك في تلك
الدار الشفعة فانكر المشتري للشقص ملك الشريك الطالب
للشفعة فيما اي في السهم الذي في يده اي يد الشريك الطالب
وقال هو في يدك بالاعارة ان القول قوله اي قول المشتري

وهو قول قلن ولا تجب اى لا تثبت الشفعة للشفيع الا ببينة
قائمة على ان السهم الذى بيده ملك له لان الشفيع يتمسك
بالاستصحاب وبقاء ما كان فى يده ملكا له على حاله وهو لا يكون
حجة ملزمة عندنا فلا يكون المشترى ملزما به بل لا بد من البينة
وقال الشافعى تجب الشفعة بغير بينة لانه يصلح للالزام
عنده ايضا وكذا الاحتجاج بتعارض الاشباه اى مثل
فى عدم المقبولية وهو عبارة عن تعارض امرين كل منهما يثبت
حكما لولا التعارض والظاهر ان من احتج به يقول ان الوجوب
الذى يثبت باحد الامرين وعدم الوجوب الذى يثبت بالآخر
وقع الشك فيهما بسبب تعارضهما فلا بد من عدم الميل الى
احدهما اصلا لعدم المرجح بل نعمل بما هو اصل وهو عدم الوجوب
كقول زفر فى غسل المرافق انه ليس بفرض ان من الغايات
ما يدخل فى حكم المغيا كقولهم حفظت القرآن من اوله الى آخره
ومنها ما لا يدخل فيه كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة فلا يدخل
المرافق فى وجوب الغسل فى قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق بالشك ورده المص بان هذا عمل بغير دليل لان حدوث
الشك انما يؤثر فى التوقف لا فى الميل الى احدهما بلا ترجيح وهذا
انما يرد اذا عمل بنفس التعارض المفضى الى الشك واما اذا عمل
بالاصل كما ذكرنا فلا يرد ذلك فتدبر وكذا الاحتجاج بما اى بوصف
لا يستقل بنفسه فى اثبات الحكم الا بوصف آخر يقع به
اى بذلك الوصف الفرق بين الاصل والفرع لوجوده فى الاصل
دون الفرع كقولهم اى قول بعض اصحاب الشافعى فى مس الذكر
انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول وهذا ليس بحجة
عندنا كالاطراد لانه قياس مع وجود الفارق لان المقيس هو المس
فقط والمقيس عليه المس مع وصف آخر وهو ان يبول وكذا الاحتجاج

الاحتجاج بالوصف المختلف فيه ليس بحجة كقولهم اى قول بعض
الشافعى فى الكتابة الحالة فى انها فاسدة انه اى الكتابة عقد
لا يمنع من جواز التكفير باعتاق المكاتب قبل اداء المسمى فكان
الكتابة الحالة فاسدا غير منعقد كالبيع الفاسد والا لما جاز اعتاقه
للتكفير قبل الاداء وكما انه يفيد الملك عند اتصال القبض كذلك
الكتابة الحالة يفيد العتق اذا ادى المال المسمى عند العقد كالكتابة
بالخمر فانها لا تنعقد لعدم ماليته فى حق المسلم فان اداه عتق ولزم
قيمة نفس المكاتب فهذا الوصف اعنى عدم منعه من جواز التكفير
باعتاقه مما اختلف فيه فلا يصح به التعليل اذ لا يتم عند من قال بمنعه
عن جواز التكفير وكذا الاحتجاج بما لا يشك فى فساده ليس
بحجة كقولهم اى قول بعض اصحاب الشافعى فى منع جواز الصلوة
بثلث آيات الثلث ناقص العدد عن سبعة يريد بها الفاتحة
فلا يتادى به اى بمقدار الثلث الصلوة كما لا يجوز بما دون الآية
ولا شك فى فساده عند من له ادنى مسكة اذ النص انما يدل على
عدم جواز الصلوة بما دون الآية فكيف يمكن ان يقاس عليه
مقدار ثلث آيات فى عدم صحة الصلوة به بمجرد كونه ناقصا عن
السبعة وكذا الاحتجاج بلا دليل اى الاحتجاج على عدم ثبوت
حكم بعدم الدليل الدال على ثبوته كما ذهب اليه اصحاب الظواهر
قالوا يكفى التمسك بعدم الدليل لمعتقد النفى واستدلوا عليه
بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الآية فانه تعالى علم نبيه عليه السلام
الاحتجاج بلا دليل واحتج الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن يدخل
الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا
برهانكم ان كنتم صادقين امر الله تعالى رسوله بطلب الحجة
والبرهان على النفى والاثبات جميعا وتفصيل الكلام مما لا يحتمله
المقام ولما فرغ من بيان شرط القياس وركنه شرع فى بيان حكمه

فقال وجملة ما يعلل له اي جملة ما يمكن ان يعلل لاجله مع قطع النظر
عن صحة التعليل وبطلانه وانما قلنا هكذا لان منها ما يبطل فيه التعليل
كالاقسام الثلثة الاول ومنها ما يصح كالقسم الرابع كما سيجي
اربعة اقسام الاول اثبات الموجب بكسر الجيم اي العلة او صفة
والثاني اثبات الشرط اي شرط الحكم او وصفه والثالث
اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء مثال لاثبات
الموجب يعني ان الاتحاد في الجنس وحده بدون القدر بان يكون
احدهما عدديا والآخر كيليا او وزنيا هل يحرم البيع نسيئة ام لا فعندنا
يحرمه وعند الشافعي لا يحرمه وهذا مما يبطل فيه التعليل بل يجب فيه العمل
بعبارة النص او اشارته او دلالته او اقتضائه فعملنا فيه بما روي انه
عليه السلام نهى عن الربوا والريبة والريبة الشك والمراد بها ههنا
شبهة الربوا وهي ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا
وقد باع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة وصفة السوم في زكوة
الانعام مثال لاثبات وصف الموجب فالانعام موجبة للزكوة
والسوم صفتها فهي شرط لايجابها لها عند العامة خلافا لمالك وهذا
ايضا مما يبطل فيه التعليل والرأي فعملنا فيه بالنص وهو قوله عليه السلام
في خمس من الابل السائمة شاة وله اطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم بها من غير اشتراط السوم والشهود في انعقاد النكاح
مثال لاثبات الشرط للحكم فالشهود شرط لانعقاد النكاح عندنا
خلافا لمالك وهذا مما يبطل فيه التعليل ايضا فعملنا بالنص وهو
قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وهو تمسك بقوله عليه السلام
اعلنوا النكاح وشرط العدالة والذكورة فيها اي في الشهود
وهذا مثال لاثبات صفة الشرط فالعدالة والذكورة صفة الشهود
وشرط لها عند الشافعي لا عندنا وهذا مما يبطل فيه التعليل ايضا
فعملنا فيه بالنص وهو قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود من غير

غير اشتراط العدالة والذكورة وهو بقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي
وشاهدي عدل والبتيراء مثال لاثبات الحكم اختلفوا في ان الركعة
الواحدة هل هي صلوة مشروعة ام لا فعندنا ليست بصلوة خلافا
للشافعي وهذا ايضا مما يبطل فيه التعليل فنعمل بما روي انه عليه السلام
نهى عن البتيراء اي الركعة الواحدة وهو يعمل بما روي انه عليه السلام
قال اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة وصفة الوتر مثال لاثبات
صفة الحكم فصفة الوتر الوجوب عند ابي حنيفة رحمه الله وعند
صاحبيه والشافعي رحمهم الله السنية وهذا مما يبطل فيه التعليل ايضا
فابو حنيفة عمل بقوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر
والمزيد لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه وعملوا بقوله عليه السلام
لا حين سئل الاعرابي بقوله هل علي غيرهن والرابع من جملة ما يقع
التعليل لاجله وانما صرح به لبعده عن الثالث بتوسط الامثلة
ولكونه ممتازا عن الثلثة الاول بالوجه الذي سيذكره تعدية حكم
النص الى ما اي محل لا نص فيه ليثبت اي حكم النص فيه اي فيما لا
نص فيه بغالب الرأي فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى يبطل
التعليل عند عدمها فكل تعليل قياس وبالعكس جائز عند الشافعي لانه
يجوز التعليل بالعلة القاصرة الغير المتعدية الى الفرع فعنده التعليل
اعم من القياس كالتعليل بالثمنية فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة
الثمنية وهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما اذ غير
الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما
اذا كانت منصوصة يجوز عليتها اتفاقا كذا في التوضيح والتعليل
للاقسام الثلثة الاول اي لاثباتها ونفيها بالجر عطف على الاقسام
باطل لان فيه نصب الشرع بالرأي فلم يبق الا الرابع اي لا يستعمل
التعليل والقياس الا في القسم الرابع وهو تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه
اعلم ان صاحب التوضيح بعد ما نقل هذا الفصل عن اصول فخر الاسلام

كالمص رحمه الله قال لم ادر ما مراده فان اراد ان القياس لا يجرى ه
فى هذه الامور اصلا فهذا لا يصح وقد قال فى اخر الباب وانما انكرنا
هذه الجملة اذا لم يوجد له فى الشريعة اصل يصح تعليله واما اذا وجد
فلا بأس به وان اراد انه لا يصح التعليل فى هذه الامور الا اذا كان لها
اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم فلا فائدة فى تفصيله
بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى
معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع
بعلة متحدة ويمكن الجواب عنه باختيار الشق الثانى بان يقال وجه
تخصيص هذه الامور بهذا الحكم وقوع اختلاف العلماء فى تعدية السببية
والشرطية بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشئ سببا او شرطا
لحكم شرعى فهل يجوزان يجعل شئ آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا
على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة
سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية فى الوضوء شرطا
لصحة الصلوة قياسا على النية فى التيمم فذهب كثير من العلماء الى
امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام ولما كان
القسم الرابع على وجهين احدهما ما يكون التعدية فيه بناء على العلة
الظاهرة وهو المسمى بالقياس وقد مر ذكره والاخر ما يكون التعدية
فيه بناء على العلة الباطنة وهو المسمى بالاستحسان شرع فى بيانه فقال
والاستحسان قيل هو دليل خفى يعارض الجلى يكون بالاثر اى
بالنص والاجماع والضرورة والقياس الخفى كالسلم مثال
يكون بالاثر فان القياس يأبى عن جواز السلم وهو بيع آجل
بعاجل لعدم المعقود عليه عند العقد لكن تركناه عملا بالاثر وهو قوله
عليه السلام من اسلم منكم فليسلم فى كيل معلوم الحديث والاستصناع
مثال لما يكون بالاجماع وذلك مثل ان يأمر شخصا بان يصنع له خفا
باوصاف كذا ولم يذكر له اجلا والقياس يقتضى عدم جوازه لعدم

لعدم المبيع عند العقد لكنهم تركوه واستحسنوا تركه بالاجماع ه
لتعامل الناس فان قلت اليس هذا الاجماع مخالفا للنص وهو
قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك قلت انه مخصوص بالسلم
المقارن به اولا ثم خص بهذا الاجماع وان لم يكن مقارنا لان
القران انما يشترط فى التخصيص الاول ونظير الاوانى مثال
لما يكون بالضرورة فان القياس يقتضى عدم تطهيرها اذا تنجست
لعدم امكان صب الماء عليها لكن تركوا العمل لضرورة عامة الناس
وطهارة سؤر سباع الطير مثال لما يكون بالقياس الخفى فان
القياس الظاهر يقتضى نجاسته بعلة حرمة اللحم كسؤر سباع
البهائم لكن تركوه بالقياس الخفى وهو ان نجاسة سؤر سباع
البهائم مع عدم كونها نجس العين لانها تأكل بلسانها فيختلط ه
لعابها النجس بالماء وسباع الطير تأخذ بمنقارها وهو عظم ه
وليس بنجس من الميت فضلا عن الحى ولما صارت العلة عندنا
علة باثرها خلافا لاهل الطرد كما مر قدمنا على القياس الاستحسان
الذى هو القياس الخفى اذا قوى اثره فان العبرة انما هو بقوة
الاثر فلهذا قلنا بطهارة سؤر سباع الطير وقدمنا القياس
لصحة اثره الباطل على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساده
كما اذا تلى اية السجدة فى صلوته فانه يركع بها قياسا يعنى
ان الركوع يقيم مقام سجدة التلاوة ويجزيها قياسا على السجود
لانهما متشابهان فى معنى الخضوع يعنى ان شاء يركع وان شاء
يسجد الا ان الركوع يحتاج الى النية دون السجدة وفى الاستحسان
لا يجزيه لانا امرنا بالسجود ولا ينوب عنه الركوع الا يرى ان الركوع
فى الصلوة لا ينوب عن السجدة فيها وفيه فساد خفى لان السجود ه
عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة ولم يصح نذره وانما المقصودة
التواضع والركوع فى الصلوة شرعت قربة مقصودة فاين احدهما

عن الآخر ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته الى الفرع بخلاف
الاقسام الأخر وهي المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة
لانها معدولة عن القياس لعدم كونها معلولة فلا يصح التعدية
الا يرى ان الاختلاف اى اختلاف البايع والمشترى في الثمن
قبل قبض المشترى المبيع لا يوجب يمين البايع قياسا جليا
لان البايع يدعى زيادة الثمن والمشترى ينكرها فالقياس يقتضي
ان يسلم المبيع الى المشترى ويأخذ البايع منه ما اقربه ويحلف
المشترى على الزيادة كما في سائر الخصومات ويوجبه اى يمين
البايع كما يجب على المشترى استحسانا وجه الاستحسان ان
المشترى يدعى تسليم المبيع عند احضار ما اقربه والبايع ينكره
وهذا اى وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين اى
وارثي البايع والمشترى حتى لو وقع الاختلاف المذكور بينهما بعد موت
المتعاقدين يجرى التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في
حقوق العباد والاجارة اى تعدى وجوب التحالف من البيع
الى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة
قبل ان يأخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف لدفع الضرر
عنهما بطريق الفسخ وعقد الاجارة محتمل للفسخ فاما الاختلاف في مقدار
الثمن بعد القبض اى قبض المشترى المبيع فلم يجب يمين البايع
الا بالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة
بعينها تحالفا وترادا فكان ثبوت التحالف على خلاف القياس
فيقتصر على مورد النص فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا الى الموجر والمستاجر
اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
وعند محمد رحمه الله يجرى التحالف بين الوارثين لان عنده انما يصار
الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الاخر وهذا المعنى
يتحقق قبل القبض وبعده واجيب عنه بان الاختلاف في الثمن

في الثمن لا يوجب الاختلاف في العقد لان البيع بالف قد يصير بالفين
بزيادة الثمن فلم يصح تعديته اى تعدية يمين البايع الثابت بالاثر
لا بالقياس الخفي الى الوارثين والاجارة ولما فرغ عن بيان القياس
وركنه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد الذي لا بد منه للقياس
فقال وشرط الاجتهاد وهو بذل المجهود في استخراج الاحكام
من الادلة الشرعية ان يحوى علم الكتاب المنزل على الرسول
عليه السلام والمراد به بعضه الذي يتعلق بالاحكام الشرعية
وذلك مقدار خمسمائة آية بمعانيه اى مع معانيه لغة وشرعا
ووجوهه التي قلنا مثل العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
وعلم السنة بطرقها مما يتعلق به الاحكام وان يعرف وجوه القياس
اى طرقه وشرائطه وحكمه اى حكم الاجتهاد وما يترتب عليه الاصابة
بغالب الرأى اى مع غلبة الظن واحتمال الخطاء لا الاصابة
على القطع واليقين حتى قلنا ان المجتهد يخطى ويصيب والحق في
موضع الخلاف اى في موضع اختلف فيه الائمة واحد لا متعدد
باثر ابن مسعود رضي الله عنهما في المفوضة وهي التي مات عنها
زوجها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا قال ابن مسعود في حقها اجتهد
برأيي فان يكن صوابا فمن الله تعالى فان يكن خطأ فمني ومن الشيطان
وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد
يحتمل الخطاء وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحق في موضع
الخلاف متعدد لانه مكلف بالعمل بغالب الرأى فيكون مصيبا فيه
والا لما كلف به ونظيره المكلف بالتحرى عند اشتباه جهة القبلة
فان جهة التحرى قبلة له اى جهة كانت والجواب عنه انه لا يلزم
من كون المجتهد مكلفا بغالب الرأى ان يكون مصيبا في الحكم بل اللازم
منه انما هو الاصابة في الاجتهاد والمنحصر انه مصيب فيه كما سيأتي
ونظيره ان المتحرى مصيب في التوجه الى جهة التحرى ومخطئ في التوجه

الى الكعبة هذا اي كون الحق في موضع الخلاف متعددا في النقليات
لا في العقليات فان الحق فيها واحد بالاتفاق الا على قول بعضهم
وهو ابو الحسن العنبري من المعتزلة فانه يقول كل مجتهد مصيب في النقليات
والعقليات وهو قول باطل يفضي الى شناعة عظيمة مثل كون
الدهري مصيبا والثنوي مصيبا الى غير ذلك ثم المجتهد اذا اخطا
كان مخطئا ابتداء اي في اجتهاده وانتهاء اي في الحكم عند البعض
كابي منصور الماتريدي والمختار انه مصيب ابتداء اي في نفس
اجتهاده فانه مأمور بالعمل بغالب الرأي مخطئ انتهاء اي في الحكم
ولهذا اي ولاجل ان كل مجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص
العلة بان لا تؤثر في بعض المواد لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد
لاتفاق الكل على ان العلة موجبة للحكم فاذا جوزنا تخصيصها
وعدم تأثيرها في بعض المواد لمانع كان عدم ثبوت ذلك الحكم
مستندا الى ذلك المانع فيكون صوابا ايضا فيكون كل من المجتهدين
الذاهبين اليهما مصيبا في الحكم ولا نقول به خلافا للبعض كمشايخ
العراق والكرخي فانهم جوزوه واحتجوا عليه بان العلة امارة
على الحكم ومن شانها ان يتخلف الحكم عنها في بعض المواد وذلك
التخصيص مثل ان يقول المعلل كانت علتي توجب ذلك
اي الحكم لكنه اي الحكم لم يجب اي لم يثبت في هذه الصورة ه
مع قيامها اي قيام تلك العلة لمانع فصار ذلك الحكم مخصوصا
من العلة ومخرجا عن تأثيرها بهذا الدليل وهو المانع وعندنا ه
عدم الحكم بناء على عدم العلة الموجبة لهذا الحكم لا على المانع يعني
نقول ان العلة الموجبة له منعدمة لا انها تحققت وتخلف هذا الحكم
عنها لمانع وبيان ذلك اي بيان كون عدم الحكم مضافا الى المانع
عند البعض والى عدم العلة عندنا في الصائم النائم اذا صب الماء في
حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه اي ركن الصوم وهو الامساك

الامساك عن المفطرات الثلث الاكل والشرب والجماع ويلزم نقضا عليه
اي على هذا التعليل الناسي للصوم اذا اكل فان صومه لا يفسد مع
فوات الركن حقيقة فمن اجاز الخصوص اي خصوص العلة
لمانع قال امتنع حكم هذا التعليل اي فوات ركنه ثمة لمانع وهو
الاثر وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله تعالى
وسقاك وقلنا عدم الحكم في الناسي لعدم العلة وهي فوات
الركن وعدمها بقاء الركن لان فعل الناسي منسوب الى صاحب
الشرع حيث قال فانما اطعمك الله فسقط عنه اي عن الناسي
معنى الجناية فكأنه لم يأكل وبقي الصوم لبقاء ركنه الذي هو عدم
العلة لا المانع مع فوات ركنه وبني بصيغة المجهول على هذا
اي على بحث تخصيص العلة بالمانع تقسيم الموانع الى اقسامها
وهي خمسة بالاستقراء الاول مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر
فان الحرية تمنع انعقاد البيع الذي هو علة للملك والثاني
مانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير فان كونه ملكا للغير مانع يمنع
تمام انعقاد البيع بحيث يتوقف على اذن مالكه والثالث مانع
يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط فانه مانع يمنع ثبوت الحكم ابتداء
وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهي البيع والرابع مانع
يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه انما يمنع من تمام الملك بحيث
يتوقف على قبول المشتري حين الرؤية ولا يمنع من انعقاد البيع — ولا من ثبوت الملك صح
والخامس مانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع من انعقاد
البيع ولا من ثبوت الملك وانما يمنع لزوم الملك لان له ولاية
الرد وفسخ البيع ثم العلل هذا شروع في بيان انواع دفع العلل
الاقيسة فان معرفة تمامية الاقيسة تتوقف على معرفة ه
سلامتها عن انواع الدفع ومعرفة السلامة عنها تتوقف على معرفة
هذه الانواع فمعرفة تمامية الاقيسة تتوقف على معرفة هذه

الانواع فلهذا شرع في بيانها وهي نوعان النوع الاول علل طردية
وهي التي يعلل الحكم بها بناء على مجرد الاطراد وجودا او عدما كما مر
والثاني علل مؤثرة يظهر اثرها في غير محل النزاع وعلى كل قسم
ضروب من الدفع اما الطردية فوجوه دفعها اربعة الاول
القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل اي قبول السائل
ما اورده المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه
ولظهوره لم يتعرض له كقولهم اي قول اصحاب الشافعي في صوم
رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء
والكفارة فيوجد وجوب تعيين النية مع وجود وصف الفرضية
وينتفي بانتفائه فنقول في دفعه عندنا لا يصح صوم رمضان
الا بتعيين النية فهو واجب وانما نجوزه باطلاق النية
بان ينوي الصوم مطلقا وجوازه باطلاقه هو الحكم المخالف
الباقي بعد قبول ما اورده المعلل على انه اي اطلاق النية
في صوم رمضان تعيين بتعيين الشرع لانه صوم تفرد بالمشروعية
في هذا الوقت الذي لا يسع غيره فصار الاطلاق تعيينا وان لم يوجد
قصد التعيين فان قلت للخصم ان يدعي ان كون التعيين ملحوظا قصدا
شرط كما في القضاء والكفارة قلت للسائل ح ان يدفعه بالممانعة
بان يقول لا نم ان كون الصوم صوم فرض يوجب تعيين النية
قصدا ولا نم ان علة وجوب تعيين النية قصدا في القضاء والكفارة
هو مجرد كونه صوم فرض والثاني الممانعة وهي عدم قبول السائل
ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة الدليل
وهي اربعة اقسام بالاستقراء لانها اما ان تكون في نفس الوصف
بان يمنع علية الوصف الذي يدعي المعلل عليته في الفرع مع تسليم عليته
في الاصل كقول الشافعي رحمه الله في كفارة الافطار انها عقوبة
متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل والشرب كحد الزنا فنقول لا نسلم

لا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر مع تسليمنا ان وجوب
الحد في الاصل متعلق بالجماع او في صلاحه اي صلاح الوصف
للحكم مع وجوده في الفرع كما في الاصل بان يمنع صلاحيته للعلية
كقول الشافعي في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة ان البكر
جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف
البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في غير محل النزاع او في
نفس الحكم بان يمنع ثبوت الحكم في الاصل فضلا عن الفرع كقولهم
في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه
فنقول لا نم ان التثليث مسنون في غسل الوجه بل المسنون فيه
هو الاكمال بعد تمام الفرض وهو يستغرق محله فيحتاج الى تكرار
الغسل لتكميله بخلاف المسح فان الفرض فيه مسح الربع فلا يستغرق
المحل فاكماله يحصل بالاستيعاب بلا حاجة الى التكرار او في
نسبته اي نسبة الحكم الى الوصف بان يمنع اضافة الحكم
الى الوصف مثل ان يقول السائل في دفع القول المذكور لا نم ان
التثليث في غسل الوجه مضاف الى الركنية لتخلفه عنها وجودا
او عدما اما وجودا فكما في القيام والقراءة فانهما ركنان ولم يسن
تثليثهما واما عدما فكما في المضمضة والاستنشاق فانهما ليسا بركنين
ويسن تثليثهما والثالث من الوجوه الاربعة لدفع العلل الطردية
فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه قال
شمس الائمة السرخسي فساد الوضع في العلل بمنزلة فساد
الاداء في الشهادة وانه مقدم على النقض لان الاطراد انما يطلب
بعد صحة العلة كما ان تعديل الشاهد انما يطلب بعد اداء الشهادة
تاما مع فساد الاداء فلا يصار الى التعديل لكونه غير مفيد كتعليلهم
اي كتعليل اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة اي لاثباتها
بين الزوج والزوجة الذميين باسلام احد الزوجين متعلق

بالتعليل يعني اذا اسلم احد الزوجين قبل الدخول فعند الشافعي
بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام
علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم
فهي له وان ابى يفرق بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده
فجعل الاباء علة الفرقة ففي جعله الاسلام علة لايجاب الفرقة
فساد الوضع لان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة بل عاصما لها
والرابع المناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف الذي ادعي عليته
فهي تلجئ اهل الطرد الى العلة المؤثرة كقول الشافعي في الوضوء
والتيمم انهما طهارتان للصلوة فكيف يفترقان في وجوب النية
بل يستويان فيه فانه اي هذا التعليل ينتقض بغسل الثوب
والبدن عن النجاسة الحقيقية فانه طهارة للصلوة والنية ليست
بواجبة فيه اتفاقا فيضطر المعلل الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي بمعنى
ان النجاسة حكمية اي حكم الشرع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها
كالحقيقية فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقية فهي غير معقولة لكن تطهيرها
بالماء معقول بخلاف تطهيرها بالتراب فلا يحتاج الى النية في تطهيرها
بالماء كما يحتاج اليها في تطهيرها بالتراب نعم يحتاج في صيرورة الوضوء
قربة الى النية لكن الصلوة تستغني عنها كما في سائر شرائط الصلوة
بل تحتاج الى كون الوضوء طهارة فان قلت انكم قلتم ان الغسل تطهير
معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب
ان يحتاج الى النية كالتيمم قلنا مسح الرأس ملحق بالغسل لان وظيفة
الرأس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا
عن الغسل فاعتبر فيه احكام الاصل وههنا ابحاث تجدها في التوضيح
والتلويح واما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة
التي هي وظيفته الاصلية لانه منكر فلا يليق بحاله المطالبة الا المعارضة
التي هي اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم الدليل لانها اي العلل

كالتيمم بخلاف تطهير الثوب والبدن
عن النجاسة فنقول نعم الوضوء تطهير
حكمي صح

العلل المؤثرة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بالمعنيين المذكورين
سابقا بعد ما ظهر اثرها في غير محل النزاع بالكتاب والسنة واجماع
الامة لان هذه الادلة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع فكذا التاثير
الثابت بها لا يحتملهما مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما عللنا في الخارج
من غير السبيلين بانه نجس خارج فكان حدثا كالبول فان هذا
اي كونه خارجا نجسا وصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة النزاع
قال الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط فثبت في صورة النزاع
قياسا لكنه اي الشان اذا تصور مناقضة اي ورد نقض
صورة على العلل المؤثرة يجب دفعه اي دفع ذلك النقض باحد
طرق اربعة كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج
من البدن فكان حدثا كالبول فيورد عليه اي على هذا التعليل ما اذا لم
يسل اي الخارج النجس الذي لم يسل يورد نقضا عليه فانه ليس
بحدث مع انه نجس خارج فهذا الحكم تخلف عن هذا الوصف في هذه المادة
فندفعه اي هذا النقض اولا بالوصف اي بمنع جريان الوصف
فيها وهو اي الدفع بالوصف ان يقال انه ليس بخارج لان الخروج
هو الانتقال من محل الى آخر وحيث لم يسل ولم ينتقل من محله لا يصير
خارجا فلا ينتقض به ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو المعنى
الذي صار الوصف علة لاجله وهو ثابت بدلالة ذلك الوصف
نعني ندفع ذلك النقض بمنع تحقق ذلك المعنى في مادة النقض
وهو اي ذلك المعنى وجوب غسل ذلك الموضع فيه اي بسبب
وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف وهو خروج النجس
حجة اي مؤثرا في انتقاض الطهارة من حيث ان وجوب التطهير
باعتبار ما يكون منه اي بسبب ما يخرج منه كالبول والغائطه
لا يتجزى خبراان فكلما وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل اعضاء
الوضوء بخلاف وجوب التطهير فيه باعتبار ما يصيبه من النجاسة

من الخارج فانه لا يسري الى غير ذلك الموضع وهناك اي فيما اذا
خرج ولم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم وهو انتقاض
الطهارة لعدم العلة وهي خروج النجس من حيث انه علة لعدم تحقق
المعنى الذي صارت علة لاجله وهو وجوب غسل ذلك الموضع
ويورد عليه اي على قولنا الخارج من غير السبيلين نجس خارج
فكان حدثا الجرح السائل فانه نجس خارج من محله الى اخر ويجب
غسل موضعه مع انه ليس بحدث لان من ابتلي به يصير صاحب
عذر فلا ينتقض طهارته مادام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اي نمنع
عدم ثبوت الحكم اعني الحدث في مادة النقض ببيان انه اي
الجرح السائل موجب للتطهير ناقض للوضوء بعد خروج الوقت
يعني انه حدث لكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجز
المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان ه
وبالغرض عطف على قوله بالحكم اي ندفعه بحصول الغرض من التعليل
المذكور فان غرضنا التسوية بين الدم والبول في المعنى الموجب
للحدث وذلك اي والحال ان البول حدث فاذا لزم اي دام
صار عفوا لبقاء الوقت اي لاجل بقائه فانه مامور باداء الصلوة
فيه ولا قدرة عليه الا بسقوط حكم الحدث فيه فكذا هذا اي في مادة
الدم السائل فانه اذا دام صار عفوا لبقاء الوقت كما في الاصل
فحصل غرض التسوية واما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف
ما اقام المعلل الدليل عليه فهي نوعان احدهما معارضة
فيها مناقضة اما كونها معارضة فلكونها اقامة دليل مخالف
لدليل المعلل واما اشتمالها على المناقضة فلانها عبارة عن ابطال
دليل المعلل ولا شك ان المعارضة تشتمله لكنه غير مقصود بالذات
فلهذا احتمل العلل المؤثرة المعارضة دون المناقضة كما سبق وهي
اي المعارضة التي فيها المناقضة القلب وهو نوعان احدهما

احدهما قلب العلة حكما والحكم علة بان اذا علل المعلل حكما من الاحكام
بحكم اخر ولم يعلل بوصف محض والا لا يحتمل القلب لان الوصف
المحض لا يكون حكما شرعيا كقولهم اي اصحاب الشافعي في
ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان الكفار جنس يجلد بكرهم
مائة بالزنا فيرجم ثيبهم به كالمسلمين اي كما ان بكرهم يجلد مائة
فيرجم ثيبهم فنقول في معارضته المسلمون انما يجلد بكرهم مائة
لانه يرجم ثيبهم فجعلنا الوصف الذي جعله علة اعني جلد بكر
المسلمين مائة حكما وجعلنا الحكم اعني رجم ثيبهم علة له فبعد
المعارضة فسد قياسهم لكونه قياسا مع الفارق والمخلص
منه اي من ورود القلب وليس المراد به المخلص من دفعه بعد
وروده ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال من شيء الى شيء
مع قطع النظر عن العلية والابنية فلا يضره القلب فانه يمكن
ان يكون الشيء دليلا على شيء كالنار بالنسبة الى الدخان
وذلك الشيء يكون دليل عليه كالدخان بالنسبة الى النار وهذا
انما يكون اذا ثبت المساوات بينهما كقولنا الصوم عبادة
يلزم بالنذر فيلزم بالشروع بخلاف الجلد والرجم والثاني
اي النوع الثاني من القلب قلب الوصف شاهدا على الخصم
اي المعلل بعد ان يكون الوصف شاهدا له اي للخصم كقولهم
اي قول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض
فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا بالقلب
المذكور لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد
تعينه بتعيين الشارع كصوم القضاء في تعينه لكنه اي صوم القضاء
انما يتعين بالشروع وهذا اي صوم رمضان تعين قبله
اي قبل الشروع فهما متساويان في اصل التعين الا ان التعين
في صوم رمضان قبل الشروع وفي صوم القضاء بعده فلهذا

يحتاج الى النية فاذا حصل التعين قبل الشروع في صوم رمضان
استغنى عن تعيين النية واعلم ان المص رحمه الله لم يجوز د
ورود المناقضة وفساد الوضع على العلل المؤثرة بناء على
انهما لا يحتملهما بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة وعلى هذا يلزم ان
لا يجوز ورود القلب بكلا قسميه عليها ولو ورد صورة لوجب
ان يدفع ببيان التاثير كما في ورود المناقضة عليها صورة ويؤيده
ما ذكره صدر الاسلام ان القلب الاول يرد على كل طرد
وجعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجئ على كل طرد ما لم يظهر
التاثير فيه وقد تقلب العلة من وجه آخر غير الوجهين المذكورين
فانهما يدلان على نقيض الحكم بعينه وهذا لا يدل على نقيض الحكم
بعينه بل يدل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض ويسمى عكسا
كما سيأتي وهو ضعيف والقلب بكلا قسميه اقوى منه لان
المعترض جاء في العكس بحكم آخر وفي القلب بنقيض حكم يدعيه
المعلل ففي العكس اشتغل بما هو ليس بصدده وهو اثبات الحكم
الآخر وفي القلب لم يشتغل بذلك كقولهم اي قول اصحاب
الشافعي في ان الشروع في النوافل لا يوجب اتمام ما شرع ولا قضاءه
لو افسده نح اي ان فلة عبادة لا يمضي في فاسدها اي
لا يجب اتمامها اذا فسدت احترز بهذا القيد عن الحج لانه
اذا فسد يجب فيه المضي فلا تلزم بالشروع كالوضوء فانه لما
لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم بالعكس لما كان
كذلك اي النفل كالوضوء في عدم الامضاء وجب ان يستوي
فيه اي في النفل عمل النذر والشروع كالوضوء يعني لو كان
عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع
لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه
لا يمضي في فاسده فلا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر

والشرع في هذا الحكم اعني في كونها عبادة لا يمضي في فاسدها واللازم
باطل لان الصلوة النافلة يلزم بالنذر فينبغي ان تلزم بالشروع عملا
بقضية الاستواء ويسمى هذا النوع من القلب عكسا والثاني اي النوع
الثاني من نوعي المعارضة المعارضة الخالصة التي ليس فيها معنى المناقضة
وهي نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع بان يثبت المعارض
نقيض حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة
في المعارضة على الحكم المتنازع فيه بل يكتفي فيه باثبات نقيضه مثاله
ما اذا قال الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالمغسولات
فنقول عندنا دليل يدل على نقيض هذا الحكم وهو ان مسح الراس
مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالممسوحات او بزيادة على الحكم
المتنازع فيه هي تفسير للحكم المتنازع فيه مثاله قولنا المسح ركن
في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل في معارضة قولهم
المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فقولنا بعد اكماله زيادة فيه
وتفسير له لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محله
وهو الاستيعاب هذا قال في التنقيح المعارضة الخالصة وهي
اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او يثبت حكما يلزم
منه ذلك النقيض اه فكانه ادخل الزيادة التي هي تفسير في القسم
الاول اعني اثبات نقيض الحكم بعينه بان يراد به عدم تغيير الحكم
فتدبر واعلم ان هذا النوع اعني المعارضة الخالصة وان اورده
فخر الاسلام ومن تبعه لكن في خلوصها عن معنى المناقضة نظر
فانهم ان ارادوا بكونها خالصة عنه ان المقصود بالذات منها اثبات
نقيض الحكم وان تضمنت معنى المناقضة وابطال دليل المعلل
فمسلم لكنه غير مفيد اذ لا نعني بالمعارضة التي فيها معنى المناقضة
الا هذا وان ارادوا انها غير متضمنة لمعنى المناقضة اصلا فهو ممنوع
والمستند ظاهر او تلك الزيادة تغيير للحكم المتنازع فيه يعني ح

او يعارضه بضد حكم الفرع ولكن بزيادة هي تغيير له مثاله قول اصحاب
الشافعي اليتيمة صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا
على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغير بالاتفاق فيعارضه
قولنا لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فيولى عليها
نكاحا كالتي لها اب فتعيين الاخ زيادة توجب تغيير الحكم
المتنازع فيه لان الحكم المتنازع فيه ثبوت مطلق الولاية والمعارض
لم ينفها بل نفى الولاية الخاصة وهي ولاية الاخ لكن اذا انتفت
هي ينتفي سائرها بالاجماع لان الاخ اقرب الناس اليها بعد الاب
فلهذا صحت هذه المعارضة او يكون فيه عطف على قوله سواء
عارضه والضمير عائد الى النوع الاول من المعارضة الخالصة نفي
لما اي الحكم لم يثبته الدليل الاول وهو دليل المعلل او فيه
اثبات لما اي الحكم لم ينفه الاول لكن لابد ان يستلزم نفي الحكم
الذي لم يثبته دليل المعلل نفي الحكم الذي اثبته دليله وكذا لابد ان
يستلزم اثبات الحكم الذي لم ينفه دليل المعلل نفي الحكم الذي
اثبته دليله حتى تصح المعارضة مثاله قول الكافر يملك شراء
العبد المسلم لانه يملك بيعه كالمسلم فانه يملك بيعه فيملك شراءه
فيستوي فيه البيع والشراء فعارضه اصحاب الشافعي فقالوا ان
الكافر لا يملك بقاء ملكه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه
فلا يملك ابتداءه ايضا فيستوي فيه ابتداء الملك وبقاؤه
فالمعارض اثبت حكما لم ينفه المعلل وهو التسوية في ابتداء
الملك وبقائه لكن يلزم من ثبوته انتفاء الحكم الذي اثبته المعلل
وهو التسوية بين البيع والشراء فان الشراء يستلزم اثبات
الملك ابتداء وهو غير مالك له فلا يملك الشراء بخلاف البيع فانه
لا يستلزم اثباته بل يستلزم ازالته او يعارض في حكم غير الحكم
الاول الذي اثبته دليل المعلل وذلك بان يقيم دليلا يدل على

على ثبوت حكم غير الحكم الاول لكن فيه اي في ثبوت ذلك الحكم نفي
الحكم الاول وهو حكم دليل المعلل والفرق بينه وبين القسم المذكور
آنفا اعني ما يكون فيه اثبات حكم لم ينفه الاول لكن يستلزم ثبوته
انتفاء الحكم الاول مشكل اللهم الا ان يعتبر في هذا القسم ان يكون
دليل المعلل نافيا لهذا الحكم الذي اثبته دليل المعارض مثاله قول
ابي حنيفة رحمه الله في المرأة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت
بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم حضر
الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش
صحيح لقيام النكاح بينهما فعارضه الخصم بان الزوج الثاني
صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوج امرأة
بغير شهود فولدت يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا
فكذا هذا فالمعلل علل لاثبات النسب من الزوج الاول والمعارض
علل لاثباته من الثاني ولم يعلل لنفيه من الاول لكن يلزم من
ثبوته من الثاني انتفاؤه من الاول لامتناع ثبوت النسب
من شخصين والنوع الثاني من المعارضة الخالصة المعارضة
في علة الاصل اي المقيس عليه بان يذكر المعارض في المقيس عليه
علة اخرى لا تكون موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها وذلك
باطل سواء كانت تلك العلة بمعنى لا يتعدى من الاصل
الى فرع آخر كما اذا قال المعلل في عدم جواز بيع الحديد بالحديد
متفاضلا انه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا
كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية
وانها عدمت في الفرع وهو الحديد فلا يثبت فيه الحرمة او يتعدى
الى فرع آخر مجمع عليه كما لو علل في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا
بالكيل والجنس كالحنطة والشعير ويعارضه السائل بان العلة
في الاصل ليس الكيل والجنس بل العلة الاقتيات والادخار وهو

مفقود في الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع اخر مجمع عليه بحرمة البيع
متفاضلا وهو الارز والذرة والسمسم او الى فرع آخر مختلف
فيه كما لو علل في هذه المسئلة ايضا بان يقول العلة في الاصل
الطعم لما ذكرت وهو مفقود في الفرع وهذا معنى يتعدى الى
فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام
غير مقبولة لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير
متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المعلل لان الحكم يثبت بعلل
شتى وكل كلام صحيح في نفسه يذكر على سبيل المفارقة اي
على سبيل المعارضة في علة الاصل وهي تسمى بالمفارقة لفرقها
بين الاصل والفرع فنذكره على سبيل الممانعة اي المطالبة بجعل
ذلك الكلام سندا للمنع لا على طريق الدعوى كما في صورة المعارضة
لان الدعوى يحتاج الى الدليل وربما يعجز عن اقامة الدليل وعلى
تقدير اقامته يرد عليه الممانعة واما الممانعة فلا تحتاج الى الدليل
فيكون السائل مستريحا ويكون العهدة على المعلل هذا
ولما فرغ عن بيان انواع المعارضة شرع في بيان دفعها فقال
واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه اي في دفعها الترجيح
اي بيان المعلل رجحان علته على العلة التي اوردها السائل
فان بين رجحانها وسلمه السائل يتم تعليله والا فلا وهو اي
الترجيح عبارة عن بيان فضل احد المثلين على الاخر وصفا
تمييز عن الفضل والمراد بالفضل من جهة الوصف ان يكون
لاحد النظيرين وصف يرجح به على الآخر كان يكون احدهما
ظاهرا والاخر خفيا واحترز به عن فضل احد الدليلين على الاخر
بانضمام دليل آخر اليه فان الترجيح به غير مقبول ويؤيده عدم
ترجيح شهادة اربعة على شهادة شاهدين حتى لا يترجح القياس
على قياس آخر يعارضه بانضمام قياس آخر اليه لعدم فضل

فضل احدهما على الاخر وصفا وكذا الحديث لا يترجح بانضمام
حديث آخر اليه والكتاب لا يترجح آية منه بانضمام آية اخرى
اليها وانما يترجح بقوة فيه اي في احد الدليلين كان يكون
احدهما محكما والاخر مفسرا وكان يكون احد الحديثين مشهورا
والاخر غريبا وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب
جراحة واحدة حتى ان جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة
للقتل وجرحه اخر جراحات كل واحدة منها صالحة للقتل
فمات المجروح لا يترجح صاحب الجراحات حتى تكون الدية
في صورة الخطاء على عاقلتهما نصفين بخلاف ما اذا كانت
جراحة احدهما اقوى في التاثير وكذا اي كصاحب الجراحة
الواحدة والجراحات المتعددة في عدم الترجيح الشفيعان
في الشقص اي الجزء الشائع المبيع بسهمين اي بسبب
سهمين لهما من دار مشتركة بينهما وبين غيرهما متفاوتين
بان يكون نصف الدار لاحدهما وثلثها للآخر وسدسها لغيرهما
فباع واحد منهم نصيبه فهما سواء حيث يكون المبيع بينهما نصفين
لشفعة وعند الشافعي رحمه الله يكون المبيع بينهما بقدر حصتهما
المملوكة وانما وضع المسئلة في الشقص مع ان حكم الجوار عندنا
كذلك ليتاتى خلاف الشافعي وما يقع به الترجيح اي
ترجيح الوصف الذي جعل علة في القياس على الوصف الاخر
اربعة الاول الترجيح بقوة الاثر كالاستحسان وهو عبارة
عن دليل خفي يعارض الجلي في معارضة القياس الجلي فانه
يقدم على القياس اذا قوي اثره كما مر في مسئلة سؤر سباع
الطير والثاني الترجيح بقوة ثباته اي ثبات الوصف الذي
جعل علة للحكم على الحكم المشهود به اي الحكم الذي يشهد الوصف
بثبوته وذلك بان لا يختص ذلك الوصف ببعض المواضع

بل يجري في كلها كقولنا في صوم رمضان اي في تعليل عدم وجوب
تعيين النية انه اي صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما اذا
نوى صوم النفل فتعين فانه لا يجب ح تعيينه مرة اخرى وهذا القول
اولى من قولهم انه صوم فرض فيجب تعيين نيته كالقضاء لان
هذا اي وصف فرضية الصوم مخصوص في الصوم بخلاف وصف
التعيين اي التعين كما في بعض النسخ فانه قد تعدى الى الودايع
يعني اداء الوديعة الى المالك فرض مع انه لا يجب تعيينه بان
يقول هذه وديعة اديتها بل يخرج من العهدة باي جهة اداها
فتجرد وصف الفرضية وان تحققت فيها لكن لم تؤثر في وجوب
التعيين فيها واما وصف فرضية الصوم فغير متحققة فيها فضلا
عن التاثير بخلاف وصف التعين فانه قد تحقق فيها واثر في عدم
وجوب التعيين فيها وكذا اداء المغصوب ورد البيع الفاسد
فان كل واحد منهما وان كان فرضا لا يجب التعيين فيه لتعينه
والثالث الترجيح بكثرة اصوله اي اصول الوصف الذي
جعل علة للحكم والمراد بالاصل ما يقاس عليه الوصف في ثبوت
الحكم يعني ان شهد لاحد الوصفين اصلا او اصول فهو يرجح
على الوصف الذي شهد له اصل واحد فقط كقولنا في مسح
الراس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة
وهو اولى من قول اصحاب الشافعي انه ركن فيسن تكراره
كغسل الوجه والرابع الترجيح بالعدم عند العدم وهو العكس
اي المسمى به يعني الترجيح بكون الحكم معدوما عند عدم الوصف
فان هذا الوصف يرجح على الوصف الذي لا ينعدم الحكم عند عدمه
كقولنا في مسح الراس انه مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه فان
هذا الحكم ينعدم عند عدم هذا الوصف كما في غسل الوجه واليد
حيث يسن تثليثهما بخلاف ما قالوا انه ركن فيسن تثليثه فان

فان هذا الحكم اعني سنية التثليث لا ينعدم عند عدم هذا الوصف و
اعني الركنية فان المضمضة يسن تثليثها وليس بركن وهذا الوجه
ضعيف لان الحكم يثبت بعلل شتى واعلم ان الوجوه المذكورة
كلها راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة التاثير الا ان الجهات
مختلفة فالترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح
بقوة الثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر
الى الاصل والترجيح بالعدم عند العدم بالنظر الى اختصاص الحكم
بالوصف واتصاله به واذا تعارض ضربا الترجيح هذا بيان المخلص
عن تعارض ضربي الترجيح كان الرجحان الحاصل بالذات
اي بالوصف الذاتي احق منه اي الرجحان الحاصل بما هو في الحال
من الوصف العارضي وهذا متفق عليه لان الحال قائمة بالذات
وتابعة له في الوجود وفيه بحث لان الوصف الذاتي قائم بالذات
وتابع له في الوجود فلا يتم التقريب فالاولى ان يقول ان الحال
وصف قائم بالذات بسبب امر خارج عنه والوصف الذاتي
يقوم بالذات بحسب ذاته وبحسب بعض اجزائه كما في التوضيح
فينقطع حق المالك من العين الذي غصبه الغاصب بالطبخ
والشي كما اذا كانت العين شاة فطبخها الغاصب وشواها
فالغاصب يملكه بلا حل قبل اداء بدله فليس للمالك الا اخذ قيمة
العين لان الصنعة وان كانت وصفا عارضيا بناء على انها حاصلة
بفعل الغاصب لكنها قائمة بذاتها اي موجودة في حد ذاتها من كل وجه
لبقائها على الوجه الذي احدثه الغاصب من غير تغير والعين هالكة
من وجه بسبب الطبخ والشي فالعينية وان كانت وصفا ذاتيا لكنها
معدومة من وجه بسبب انعدام العين من وجه فرجحنا الصنعة
لكونها موجودة من كل وجه وقال الشافعي صاحب الاصل
اي المالك للعين احق بالملك للعين من الغاصب لان الصنعة

قائمة بالمصنوع اى عارضة له بسبب فعل الغاصب تابعة له د
فى الوجود فلا ينقطع ملكه عن العين بسبب تغير الغاصب له لان
العين باق د وصف العينية ثابتة ولا يعتبر فعل الغاصب لانه
محظور فلا يصير سببا للملك والحاصل انا ذهبنا الى ان الموجود
من كل وجه وان كان وصفا عارضيا خير من المعدوم من وجه
وان كان وصفا ذاتيا وهو ذهب الى ان الوصف الذاتى خير من الوصف
العارضى وان كان موجودا من كل وجه والوصف الذاتى موجودا
من وجه وللناس فيما يحققون مذاهب ولما فرغ عن بيان الوجوه
الصحيحة للترجيح شرع فى بيان الوجوه الفاسدة له وهى على
ماذكره المص ثلثة الاول ما اشار اليه بقوله والترجيح بغلبة
الاشباه كقول الشافعى رحمه الله فى ان الاخ المشترى لا يعتق
عنده الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه د
كحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص
فيكون الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق اذا ملكه وهذا فاسد لان
المشابهة فى وصف واحد مؤثر فى الحكم المطلوب اقوى من المشابهة
فى الف وصف غير مؤثر والثانى ما اشار اليه بقوله وبالعموم
اى الترجيح بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير د
بخلاف الكيل والجنس فاصحاب الشافعى رجحوا التعليل بالطعم
على التعليل بالكيل والجنس وهو فاسد ايضا اذ الترجيح بالقوة
وهى التاثير لا بالعموم والثالث ما اشار اليه بقوله وقلة الاوصاف
اى الترجيح بقلة الاوصاف على العلة المشتملة على الاوصاف
الكثيرة كترجيح اصحاب الشافعى وصف الطعم على وصف الكيل
والجنس بوحدته وهو فاسد ايضا اذ العبرة انما هى للتاثير ولا
مدخل فيه للوحدة فيه والكثرة فالترجيح بشئ من الوجوه الثلثة فاسد
هذا واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا اى بوجه من وجوه الدفع د

الدفع كانت غايته ان يلجئ على صيغة المجهول من الافعال والجملة
ضمير عائد الى المعلل المفهوم من الكلام الى الانتقال اى انتقال
المعلل من علة او حكم الى علة اخرى او حكم آخر وهو اى المعلل
اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى كما
اذا قيل الصبى المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط
على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته بعلة وهذا
ليس بانتقال حقيقة بل هو اشتغال باتمام العلة الاولى التى
تثبت بها الحكم او ينتقل من حكم الى حكم آخر ملتبسا بالعلة الاولى
ولا بد ان يكون الحكم الآخر مما يحتاج اليه ثبوت الحكم الاول والا
لكان كلاما حشوا مثاله قولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة
فلا تمنع الصرف الى الكفارة بان اعتقه بنية الكفارة كما اذا باع
عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا آجر عبدا ثم اعتقه
بنية الكفارة فان انكره الخصم وقال عندى لا يمنع هذا العقد
الصرف الى الكفارة بل يمنعه نقصان الرق فنقول احتمال الفسخ
دليل على ان الرق لم ينقص فقد اثبتنا هذا الحكم الآخر اعنى عدم د
نقصان الرق بالعلة الاولى وهو مما يحتاج اليه ثبوت الحكم
الاول اعنى عدم منع عقد الكتابة الصرف الى الكفارة فان اثبتنا
هذا الحكم الاخر بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا توجب
نقصانا فى الرق كان مثالا للقسم الذى ذكره بقوله او ينتقل الى حكم
آخر يحتاج اليه ثبوت الحكم الاول وعلة اخرى او ينتقل من علة الى
اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى ولا لاثبات
الحكم الاخر الذى يثبت به الحكم الاول وهذه الوجوه الاربعة صحيحة
الا الوجه الرابع لانه انقطاع عند اهل المناظرة اذ يجب عليه د
ان يثبت الحكم بهذه العلة الاخرى من اول الامر بخلاف القسم الثالث
فان المعلل هناك اجتنب عن اثبات حكم آخر بعلة ثم اثبات الحكم المطلوب

بذلك الحكم واراد ان ثبته بعلته تقليلا للمؤنة فلما دفعها الخصم اضطر
الى الانتقال من تلك العلة الى علة اخرى لاثبات حكم اخر يتوقف
عليه ثبوت الحكم المطلوب ثم لما ورد على الاستثناء المذكور انه يلزم
عليه ان لا يصح محاجة الخليل عليه السلام واللازم باطل بالاتفاق
اشار الى الجواب بقوله ومحاجة ابراهيم الخليل عليه السلام مع اللعين
وهو نمرود بن كنعان بقوله فان الله يأتي بالشمس من المشرق
فأت بها من المغرب بعد ايراد الحجة عليه بقوله ربي الذي يحيي ويميت
فعارضها اللعين بقوله انا احيي واميت ليست من هذا القبيل
اي من قبيل الانتقال من علة الى اخرى لان الحجة الاولى التي ذكرها
بقوله ربي الذي يحيي ويميت كانت لازمة على اللعين لانه عليه السلام
اراد بالاحياء والاماتة حقيقتهما واللعين عارضه بامر باطل وهو
اطلاق احد المسجونين وقتل الآخر وذلك ليس حقيقة الاحياء والاماتة
الا انه عليه السلام انتقل الى علة اخرى بقوله فان الله يأتي بالشمس
الآية دفعا للاشتباه اي اشتباه حقيقة الاحياء والاماتة على القوم
فانهم اصحاب الظواهر فضم الى الحجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه
فصل جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة
والاجماع والقياس شيئان احدهما الاحكام الشرعية من الحل والحرمة
والوجوب والندب والكراهة والآخر ما يتعلق به الاحكام من السبب
والعلة والشرط اما الاحكام فاربعة الاولى حقوق الله تعالى خالصة
له والمراد بها ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام وهو
اتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم
والثانية حقوق العباد خالصة لهم وهي ما يتعلق به مصلحة خاصة
كحرمة مال الغير فلهذا يباح باباحة المالك بخلاف حق الله تعالى
كالزنا فانه لا يباح باباحة المرأة والثالثة ما اجتمعا فيه وحق الله
غالب كحد القذف فان فيه حق الله تعالى لانه شرع زاجرا وحق

حق العبد لان فيه دفع العار الزنا عن المقذوف والاول غالب حتى
لا يسقط بالعفو ولا يجري فيه الارث والرابعة ما اجتمعا فيه وحق
العباد غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى وهو اخلاء العالم
عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه والثاني غالب
لجريان الارث وصحة الصلح بالمال وصحة العفو وحقوق الله تعالى
ثمانية انواع بالاستقراء الاول عبادات خالصة ليست فيها معنى العقوبة
والمؤنة اصلا كالايمان وفروعه كالصلوة والزكوة وامثالهما
من الفرائض وهي اي العبادات الخالصة انواع ثلثة الاول
اصول والثاني لواحق والثالث زوائد مثال الاول التصديق
بما جاء به الرسول عليه السلام فانه اصل محكم لا يقبل السقوط بوجه
ومثال الثاني الاقرار به فانه ملحق بالتصديق فيعتبر في اجراء الاحكام
في الدنيا لكونه دليلا على ما في الضمير وليس باصل السقوط حال الاكراه
ومثال الثالث تكرار الشهادة مرة بعد اخرى هذا من الاصول
واما من الفروع فمثال الاول الصلوة والزكوة والحج ومثال
الثاني الجهاد لانه يسقط باداء البعض عن الاخر ومثال الثالث
ما عدا المذكورات من نوافل العبادات وسننها لانها شرعت مكملات
للفرائض وزيادة عليها والثاني من الانواع الثمانية عقوبات
كاملة اي محضة كالحدود اي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف
والسرقة والثالث عقوبات قاصرة كحرمان الميراث بسبب
قتل مورثه اما كونه عقوبة فلانه غرم مالي لحق القاتل واما كونها
قاصرة فلانها مالية ولا شك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية
والرابع حقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات
فانها تؤدى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق لكنها لم تجب ابتداء بل
وجبت اجزية على افعال تصدر من العباد بعد الحظر عنها والخامس
عبادة فيها معنى المؤنة وهي الثقل والكلفة كصدقة الفطر فان فيها جهة

العبادة لكونها صدقة فلهذا اشترط لايجابها صفة الغناء ولا تصح
بدون النية وجهة المؤنة لانها تجب على الانسان بسبب رأس غيره
ممن يملكه وجهة العبادة فيها غالبة بدليل انها تجب على اصحاب
الاعذار مثل الخاطى والناسى والمكره والسادس مؤنة فيها معنى العبادة
كالعشر فان فيه جهة المؤنة لانه بسبب حفظ الاراضى حيث يصرف
الى الفقراء الغازين الدافعين شر الكفرة والى الضعفاء الداعين لهم
بالنصرة وجهة العبادة فان مصرفه مصرف الزكوة وجهة المؤنة
فيه غالبة لانها باعتبار الاصل وهو الارض النامية وجهة العبادة
باعتبار ما هو تابع وهو محل الصرف والسابع مؤنة فيها معنى
العقوبة كالخراج فانه باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار
الاشتغال بالزراعة المؤدى الى الذل بسبب كونه اعراضا
عن الجهاد عقوبة ولما كانت الارض اصلا والتمكن من الزرعة
وصفا عارضا لها كان معنى المؤنة فيه غالبا والثامن حق
قائم بنفسه اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شئ
ومن غير ان يكون له سبب مقصود يجب على العبد اداؤه وهو
كخمس الغنايم اذ لم يتعلق فيه بذمة العبد شئ ولم يكن له سبب
يجب على العبد اداؤه فان الجهاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله
تعالى ودفع شوكة المشركين لا اشراكهم ولهذا جاز الخمس
لبنى هاشم لانه لما لم يجب على العبد اداؤه طاعة لله تعالى لم يكن
من غسالة الناس واوساخهم فتولى اخذه وقسمته من كان خليفة الله
فى ارضه وهو السلطان والمعادن وهو اسم لما خلقه الله تعالى
فى الارض من الذهب والفضة ولما فرغ عن بيان حقوق الله
تعالى شرع فى حقوق العباد فقال وحقوق العباد كبدل المتلفات
والمغصوبات وغيرهما كملك النكاح والطلاق والعتاق والتدبير
والكتابة والبيع والشراء والوكالة والكفالة والمضاربة وضمان

وضمان الدية وغير ذلك وهذه الحقوق كلها سواء كان حقا لله تعالى او للعباد
تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار على ان
يكونا ركنين من الايمان وهذا مختار بعض الفقهاء كشمس الائمة وفخر
الاسلام ومذهب جمهور المحققين ان الايمان هو التصديق بالقلب
وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا قال العلامة التفتازانى
فى شرح العقائد ان هذا مختار الشيخ ابى منصور الماتريدى والنصوص
معاضدة لذلك قال الله تعالى اولئك كتب فى قلوبهم الايمان
وقال عليه السلام اللهم ثبت قلبى على دينك ثم الاقرار صار اصلا
مستبدا اى مستقلا خلفا عن التصديق بان يقوم مقامه ويترتب
عليه حكمه كما فى الاكراه على الاسلام فان اقراره قائم مقام التصديق
فيعتبر اسلامه وان لم يصدق بقلبه ثم صار اداء احد الابوين الايمان
فى حق الصغير خلفا عن ادائه اى اداء الصغير الايمان فيحكم باسلامه
بسبب اسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك ثم صار تبعية اهل الدار
اى دار الاسلام خلفا عن تبعية احد الابوين فى اثبات الاسلام
فى حق من سبى صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده فيقوم اهل الدار
مقام الابوين وكذلك اى كالتصديق والاقرار فى الاصلية والخلفية
الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه اتفاقا ثم هذا الخلف
عندنا مطلق اى غير مقيد بالضرورة بل يرتفع به الحدث الى
وجود الماء وعند الشافعى ضرورى فيقدر ارتفاع الحدث
بقدر الضرورة فلا يجوز اداء فرضين او اكثر بتيمم واحد لان
ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها لكن الخلافة بين الماء والتراب
يعنى التراب خلف عن الماء فى قول ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله
لقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا الاية وعند محمد وزفر رحمهما الله
الخلافة بين الوضوء والتيمم لانه تعالى امر اولا بالوضوء بقوله فاغسلوا
ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله فتيمموا الاية فكانت الخلافة بين الوضوء و

والتيمم لا بين الماء والتراب وتبتنى عليه اى على هذا الخلاف مسئلة
امامة المتيمم المتوضئين فانها تجوز عند ابى حنيفة وابى يوسف بناءً
على ان الخلافة بين الماء والتراب لا بين الطهارتين فلا يكون طهارة
المتيمم اضعف من طهارة المتوضى بل تكون مثلها ولا تجوز عند محمد وزفر
لكون الخلافة بين الطهارتين فيكون طهارة المتيمم اضعف د
من طهارة المتوضى ولا يجوز بناء القوى على الضعيف والخلافة
بين الشيئين لا تثبت الا بالنص اى بعبارته او دلالته او اشارته
او اقتضائه فالحصر فيهما اضافى بالنظر الى الرأى وشرطه اى شرط
خلفا عن الاصل عدم الاصل للحال على احتمال الوجود ليصير كونه صحيح
السبب منعقدا للاصل ثم يتحول بالعجز الى الخلف فيصح الخلف
فاذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا يصير السبب منعقدا فلا يصح ده
الخلف ويظهر هذا فى يمين الغموس فانها لما لم تنعقد موجبة
للاصل وهو البر لم يكن موجبا لما هو خلف عنه وهو الكفارة ده
والخلف على مس السماء فانها لما انعقدت موجبة للبر لامكان
المقسم عليه كما وقع لنبينا عليه السلام كانت موجبة للخلف اعنى
الكفارة واما القسم الثانى وهو ما يتعلق بالاحكام فاربعة
الاول السبب وهو فى اللغة ما يكون طريقا يتوصل به الى الشئ
وهو عند اهل الاصول اقسام ثلثة سبب حقيقى وسبب مجازى
وسبب فيه معنى العلة ووجه الحصر ان المفضى الى الحكم اما ان يكون
فى الحال او فى المآل الثانى هو السبب المجازى والاول اما ان يكون له
تأثير او لا الثانى السبب الحقيقى والاول السبب الذى فيه معنى العلة فالقسم
الاول سبب حقيقى ليس فيه شبهة العلة وهو ما يكون طريقا الى
الحكم خرج به العلامة وهو ما يعرف به ثبوت الحكم من غير ان يتعلق به
وجوب كالعلة ولا وجود كالشرط فانه ليس بطريق الى ثبوت الحكم
وبقى العلة والشرط وخرج بقوله من غير ان يضاف اليه وجوب العلة

161

العلة وبقوله ولا وجود الشرط وقوله ولا يعقل فيه معانى العلل اى
لا يكون له تاثير فى ثبوت الحكم اصلا بذاته او بواسطة خرج به السبب
الذى له شبهة العلة والسبب الذى فيه معنى العلة لكن يتخلل بينه
وبين الحكم علة مؤثرة فيه لا تضاف تلك العلة الى السبب المذكور
بان لا تكون ناشئة منه كدلالته اى كدلالة انسان انسانا
ليسرق مال انسان او ليقتله فدلالته عليه سبب محض وقد تخلل
بينه وبين ثبوت الحكم وهو السرقة او القتل ما هو علة غير مضافة
الى السبب وهى مباشرة المدلول باختياره الى السرقة او القتل
فاذا فعله المدلول لم يضمن الدال شيئا فعلى هذا يلزم ان لا يجب
الضمان على الساعى اذا سعى الى ظالم فى حق شخص آخر بغير حق
حتى غرمه مالا وان لا يجب ضمان الصيد على المحرم اذا دل على صيد
فقتله المدلول لكن صدر الفتوى عن بعض المشايخ بوجوب
الضمان فيهما لدفع قصد السعاة وزجرهم عن ذلك ولكون
دلالة المحرم جناية لانه التزم بعقد الاحرام امن الصيد عنه فازال
الامن عنه بالدلالة فوجب عليه الضمان كالمودع اذا دل السارق
على الوديعة يضمن لكونه جزئيا لما التزمه من الحفظ والقسم الثانى
ما اشار اليه بقوله فان اضيفت العلة المتخللة بين السبب والحكم
اليه اى الى السبب صار للسبب حكم العلل حتى صار الحكم مضافا
اليه فلهذا سمى سببا فى معنى العلة كسوق الدابة وقودها فان فعل
الدابة علة مضافة الى السبب وهو السوق والقود لانه ناش
من احدهما اذ لا قصد ولا اختيار للدابة على وجه يعتد به شرعا وعرفا ه
فلا يجب الضمان على السائق والقائد بسبب ما تلف بوطئها ه
حالة السوق والقود واليمين بالله تعالى قبل الحنث وهو مبتدأ خبره
قوله يسمى الخ او بالطلاق والعتاق بان يعلقهما بشئ كان يقول
ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت حر يسمى سببا

مجازا وهو القسم الثالث وانما صار سببا مجازا لان السبب
ما يفضي الى المسبب واليمين شرعت للبر سواء كانت بالله او بغيره
والبر لا يفضي الى الحكم وهو الكفارة في اليمين بالله والجزاء في اليمين
بغير الله لان البر مانع عن الحنث لانه ضده والمانع عن الشيء
لا يفضي اليه ولا يكون طريقا الى ثبوته فلا يكون سببا حقيقة لكن
لما كان اليمين اي المعلق بالشرط مفضيا الى الحكم عند زوال
المانع وهو البر سمي سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه وعند الشافعي
اليمين والمعلق بالشرط سبب بمعنى العلة بمعنى انهما يؤثران
في الحكم عند الحنث وعند وجود الشرط فعنده يبطل التعليق
بالملك كما اذا قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد ان
ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة لان كونه سببا
بمعنى العلة يقتضي كون التعليق عاملا في منع الحكم دون السبب
فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق سبب في الحال وحكمه
متأخر ولا بد لانعقاد السبب من وجود الملك في المحل واذا لم يوجد يلغى
وعندنا يصح التعليق بالملك لما سيأتي ولكن له اي للمعلق بالشرط الذي
سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة للجزاء
من حيث الحكم فيحتاج انعقاده الى ثبوت المحل عندنا كما هو كذلك عند
الشافعي وعند زفر هو خال عن شبهة العلية كما انه خال عن حقيقتها
حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا وعند الشافعي خلافا لزفر وصورة
المسئلة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها
انت طالق ثلاثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل
ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر لا يبطل التعليق فيقع
لان قدر ما وجد من الشبهة اي من شبهة العلة المتحققة عندنا
لا يبقى سببا الا في محله اي لا بد لشبهة العلة من محل تبقى فيه
كالحقيقة اي كحقيقة العلة ولا يستغني عن المحل فانه اذا قال

162

قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق فنكحها فدخلت الدار لا تطلق
اتفاقا فاذا فات المحل بتنجيز الطلقات الثلث بطل التعليق والحاصل
ان صحة التعليق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق تتوقف
على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح
اما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلث فالمرأة اجنبية عن الزوج
فيها وعند زفر ليس للمعلق شبهة العلية بوجه اذ لا بد لها من محل
ينعقد فيه والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع
العلية بالكلية فاذا لم يبق جهة العلية اصلا لا يحتاج في انعقاده
الى المحل واحتمال صيرورته علة في المآل لا يوجب اشتراط المحل
في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عود المرأة
اليه بعد زوج آخر فلهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع
عدم المحل في الحال عندنا والمص اشار الى جوابه بقوله بخلاف
تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلاثا بان قال لها ان نكحتك
فانت طالق لان ذلك الشرط في حكم العلل لان ملك الطلاق
وهو الجزاء انما يستفاد بالنكاح وهو الشرط وليس للجزاء شبهة
الثبوت قبل العلة وهي قوله انت طالق لانه يمتنع ثبوت حقيقة
الشيء قبل علته فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة فالتعليق
بحقيقة العلة كأن قال ان طلقتك فانت طالق يبطل
اصل التعليق والتعليق بشبهة الحقيقة كأن قال ان نكحتك فانت
طالق يبطل الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة لكن لا يبطل اصل
التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق بشرط هو
في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة وهي شبهة العلة التي لا بد لها
من محل تقوم به السابقة عليه اي على الشرط في الاعتبار والحاصل
ان كونه سببا مجازا وثبوت شبهة العلة له في الحال يقتضي ثبوت
محل تقوم به وكونه معلقا بما هو علة ملك يقتضي عدم ثبوته فتقطا

فلا يحتاج الى المحل والايجاب المضاف الى وقت كقولك انت طالق
غدا سبب للحال الا ان حكمه تأخر بسبب الاضافة كشهود
شهر رمضان بالنسبة الى صوم المسافر فانه سبب في حقه
كما في حق المقيم فلهذا صح اداؤه فيه وهو اي الايجاب المضاف
من اقسام العلل على ما سيأتي في اقسامها وسبب له شبهة
العلة كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق فهو السبب المجازي
الذي مر ذكره فكأنه اشار الى تسمية اخرى دفعا لما يتوهم من عبارة
القوم انهما متغايران والثاني من اقسام ما يتعلق به الحكم العلة
وهذا شروع في مباحث العلة بعد الفراغ من مباحث السبب وهي
في اللغة عبارة عن عارض يتغير به وصف المحل ومنه سمي المرض
علة والمريض عليلا وفي الشرع ما قال المص وهو اي العلة وتذكير
الضمير باعتبار المؤثر ما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته
فيتناول ثبوت الحرمة والندب والوجوب والكراهة والاباحة
واحترز به عن الشرط فانه لا يضاف اليه ثبوت الحكم لعدم تأثيره
فيه ابتداءً اي بلا واسطة واحترز به عن السبب والعلامة وعلة
العلة والعلة اما موضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما واما مستنبطة
بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات وهو سبعة اقسام لان
العلة الشرعية اما متصفة باوصاف ثلثة وهي العلية اسما وحكما
ومعنى او متصفة باثنين منها او بواحد منها فتكون سبعة اقسام
الاول علة اسما بان تكون موضوعة في الشرع لموجبها ويضاف
ذلك الحكم اليها بلا واسطة وحكما بان تكون بحيث يثبت الحكم عند
وجودها من غير تراخ ومعنى بان تكون مؤثرة في ذلك الحكم
كالبيع المطلق عن خيار الشرط والتوقف فانه موضوع لاثبات
الملك ويضاف الملك اليه بلا واسطة وان الملك يثبت عند
وجوده بلا تراخ عنه وان البيع مؤثر فيه والثاني علة اسما

اسما لا حكماً ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط كانت طالق
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فانه علة اسما لانه موضوع
في الشرع لحكمه ويضاف الحكم اليه عند وقوع الشرط فيحكم بان
وقوع الطلاق بقوله انت طالق عند وقوعه وليس علة حكماً
اذ الحكم يتأخر عنه الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تأثير له قبل وجود
الشرط والثالث علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار
فانه موضوع للملك شرعا ومؤثر في ثبوته فيكون علة اسما ومعنى
لكن الحكم اعني ثبوت الملك متأخر عنه فلا يكون علة حكما به
وكالبيع الموقوف بان يبيع رجل مال غيره بغير اجازته فانه
يتوقف ثبوت الملك فيه الى زمان اجازة المالك وكالايجاب
المضاف الى وقت كقوله انت طالق غدا فلا تطلق قبل مجيئه
وكنصاب الزكوة قبل مضي الحول فلا يجب اداء الزكوة
قبل مضي الحول فلا يكون علة حكماً لكن لما كان موضوعاً لوجوب
الزكوة وكان الوجوب مضافا اليه بلا واسطة ومؤثرا فيه صار
علة اسماً ومعنى وكعقد الاجارة لانه موضوع لوجوب الاجرة ويضاف
اليه بلا واسطة وانه مؤثر فيه فلهذا صح تعجيل الاجرة لكن يتوقف
وجوب ادائها الى حلول الاجل فلا يكون علة حكماً والرابع علة في
حيز الاسباب وفي منزلتها وقوله لها اي لتلك العلة شبه بالاسباب
تفسير له كشراء القريب بالنسبة الى عتقه فانه علة للملك والملك علة
للعتق فيكون العتق مضافا الى الشراء بواسطة فباعتبار الواسطة
كان الشراء سببا وباعتبار ان الواسطة من احكامه المترتبة عليه
ومضافة اليه كالعتق كان علة تشبه الاسباب وكمرض الموت
فانه علة لحجر المريض عن التصرفات فيما هو حق الوارث لاضافة
الحكم اليه لكن لما كان الحجر ثابت بدون اتصاله بالموت صار
اتصاله به واسطة بها يستند الحكم اليه فصار شبيها بالسبب

وكالتزكية عند ابي حنيفة رحمه الله فان التزكية اي تعديل الشهود
علة للحكم الثابت بالشهادة عند ابي حنيفة رحمه الله وشبيهة
بالسبب اما انها علة فلاضافة الحكم الثابت بالشهادة اليها واما انها
شبيهة بالسبب فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة
الشهود وعندهما التزكية ليست بعلة اصلا وثمرة الخلاف تظهر
فيما اذا رجع المزكون لشهود الزنا على محصن ضمنوا الدية عند
ابي حنيفة رحمه الله كما اذا رجع الشهود عن الشهادة ولا يضمنونها
عندهما وكذا اي كما ذكرنا من الامثلة في انها علة تشبه الاسباب
كل ما هو علة العلة فمن حيث ان العلة الاخيرة تضاف الى الاولى
كالحكم كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة
العلة الاولى صارت شبيهة بالسبب واعلم انه قد اورد فخر الاسلام
هذا القسم تارة في باب تقسيم السبب وسماه سببا في معنى العلة وتارة
اخرى في باب تقسيم العلة وسماه علة لها شبه الاسباب باعتبار الشبهين
وتبعه المص ثم هذا القسم قد يتحقق في ضمن العلة اسما ومعنى لا حكما
كمرض الموت وقد يتحقق في ضمن العلة معنى لا حكما ولا اسما كالتزكية
وما يشبهها في كونها علة العلة وقد يتحقق بدونهما كما يتحقق كل منهما
بدونه فلهذا جعلوه قسما آخر فصارت الاقسام سبعة لا ستة
والخامس وصف للعلة وليس بعلة ولا سبب حقيقة لكن
له شبهة العلل كاحد وصفي العلة التي كانت ذات وصفين هو
كمجموع الجنس والقدر بالنسبة الى حرمة الفضل فكل واحد منهما وصف
ليس بعلة ولا سبب لكن له شبهة العلة فلهذا جعلنا احدهما علة
محرمة للنسيئة لان في النسيئة شبهة الفضل فان النقد خير
من النسيئة لا حقيقته فتثبت حرمة النسيئة بشبهة العلة ولا تثبت
بها حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة فلا تثبت بما
دونها في الدرجة والسادس علة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفي العلة

العلة فان الوصف الاخير من العلة علة معنى لانه مؤثر في الحكم و
حكما لان الحكم يوجد عنده بلا تراخ عنه لا اسما لانه وحده ليس بموضوع
للحكم لان الموضوع له هو المجموع واضافة الحكم الى الوصف الاخير
لرجحانه على الاول في التاثير لوجود الحكم عنده فاذا قال لامرأته ان دخلت
هاتين الدارين فانت طالق فان دخلتهما في النكاح تطلق وان
دخلتهما في غيره لا تطلق ولو دخلت الاولى في النكاح والثانية
في غيره لا تطلق اتفاقا لعدم تحقق الوصف الاخير في محله ولو دخلت
في غير النكاح والثانية في النكاح تطلق عند علمائنا لتحقق الوصف
الاخير في محله خلافا لزفر والسابع علة اسما وحكما لا معنى كالسفر
والنوم وقوله للترخص ناظر الى السفر وقوله والحدث ناظر الى النوم
يعني ان السفر علة للترخص اسما لكون الرخصة مضافة اليه و
في الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر للصلوة وحكما لان الحكم
اعني الرخصة تثبت به بلا تراخ عنه لا معنى لان المؤثر في ثبوتها
ليس نفس السفر بل المشقة والنوم علة للحدث اسما لانه يضاف
اليه وحكما لانه يثبت عنده بلا تراخ عنه لا معنى لانه ليس بمؤثر فيه
وانما المؤثر خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقة المشقة
متعسرا وعلى حقيقة خروج النجس كذلك وكان السفر والنوم سببا
ظاهرا اقيما مقامهما وليس من صفة العلة الحقيقية احترز بقيد الحقيقية
عن العلة بمعنى السبب فانه يجوز تقدمها على الحكم بل الواجب
اقترانهما اي اقتران العلة الحقيقية بالحكم معا اي في زمان واحد
كالاستطاعة مع الفعل وهذا ما ذهب اليه المحققون وذهب البعض
الى وجوب تقدمها على الحكم زمانا بناء على ان العلل الشرعية باقية ولها
حكم الجواهر لهذا تقبل الفسخ بعد مدة بخلاف الاستطاعة
لانها عرض لا يبقى زمانين واجيب عنه بان الفسخ وارد على الحكم
لا على العقد ولو سلم انه باق لكن ذلك ضروري تثبت دفعا لحاجة

الناس الى الفسخ ولا ثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة وقد يقام
السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول والفرق بين السبب
والدليل ان السبب لا يخلو عن تأثير ما في المسبب والدليل خال
عن ذلك وانما يحصل به العلم بالمدلول لا غير مثال اقامة السبب
الداعي مقام المسبب المدعو اقامة السفر مقام المشقة ومثال اقامة
الدليل مقام المدلول اقامة الاخبار عن المحبة مقام المحبة في قوله
لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فاذا اخبرت بها تطلق امرأته
لكنه مقتصر على المجلس لان التعليق بالمحبة يشبه تخييرها والتخيير مقتصر
على المجلس وذلك اي ما ذكر من الاقامة اما لدفع الضرورة
والعجز كما في وجوب الاستبراء وهو عدم الوطي الى ان تحيض فان السبب
الموجب له اشتغال رحم الامة بماء الغير ولما كان هذا امرا خفيا اقيم
الدليل عليه وهو الملك مقامه لان الملك تمكن من وطيها والوطي
سبب لاشتغال رحمها بمائه فبالاستبراء يتعرف براءة الرحم
فلا يختلط مائه بماء الغير وغيره اي وكما في غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة
فانها اقيمت مقام الدخول وكالنكاح فانه اقيم مقام العلوق في ثبوت
النسب او يكون ما ذكر من الاقامة للاحتياط كما في تحريم الدواعي
الى الوطي كالنظر والقبلة فانها اقيمت مقام الوطي الذي هو سبب
الحرمة لكونها اسبابا داعية اليه للاحتياط او يكون لدفع الحرج كما
في السفر فانه اقيم مقام المشقة والطهر الخالي عن الجماع فانه اقيم
مقام الحاجة الى الطلاق فانه وان امكن الوقوف على حقيقة المشقة
والحاجة اليه لكن لا يخلو عن الحرج فاقيم سببهما مقامهما والثالث من
اقسام ما يتعلق به الاحكام الشرط هو في اللغة العلامة ومنه اشراط
الساعة لعلاماتها وهو في عرف الشرع ما يتعلق به الوجود اي وجود الشئ
دون الوجوب بان لا يكون موجبا ومؤثرا فيه احترز به عن العلة
ولكونه عبارة عن امر خارج عن الشئ والقرينة سلب تعلق الوجوب

والوجوب عنه فان المتبادر منه انه شئ من شأنه تعلق الوجوب به
وهو ليس الا الامر الخارج فلا يرد ان التعريف غير مانع لصدقه
على الجزء لانه مما يتوقف عليه وجود الكل وليس بمؤثر فيه وهو
اي الشرط خمسة بالاستقراء الاول شرط محض يتوقف عليه
وجود الحكم ولا يضاف اليه اصلا كدخول الدار للطلاق المعلق به
فان قوله انت طالق علة يضاف اليه الطلاق ويؤثر هو فيه لكن
دخول الدار شرط يتوقف وجوده عليه والثاني شرط هو في حكم العلل
يقوم مقامها في اضافة الحكم كحفر البئر في الطريق فانه شرط للتلف
بالسقوط المعلل بالثقل وليس بمؤثر فيه وهو ظاهر والمشي سبب محض لانه
مفض اليه في الجملة وليس بمؤثر لانه يوجد المشي بلا وقوع فيه لكن لما كان
تأثير الثقل في السقوط موقوفا على زوال المانع الذي هو وجود الارض
موضع البئر صار الحفر ازالة للمانع فكان شرطا وكشق الزق الذي
فيه مايع فانه شرط للسيلان المعلل بالمايعية لكونه مزيلا للمانع
عن تأثير المايعية في السيلان وانما اضيف الحكم الى الحفر والشق لا
الى الثقل والمايعية لانهما امران صدرا عن الفاعل المختار باختياره
بخلافهما والثالث شرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي تخلل بينه
وبين المشروط فعل فاعل مختار قصدا واختيارا لا يكون ذلك الفعل
منسوبا الى ذلك الشرط ويكون سابقا على ذلك الفعل الاختياري كما
اذا حل قيد عبد حتى ابق فان حله شرط لتلف العبد المعلل باباقه فان حله
مزيل للمانع عن الاباق فالفعل الاختياري اعني الاباق متخلل
بينه وبين المشروط وهو غير منسوب الى ذلك الشرط الذي هو سابق
على ذلك الفعل الاختياري فكان التلف مضافا الى العلة لا اليه
ما سبق من الشرط فلا يضمن الحال قيمة العبد قيدنا بقولنا فعل
فاعل مختار احترازا عما تخلل بينه وبين مشروطه فعل غير اختياري
كالسقوط على البئر وبقولنا لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك

الشرط احترازا عما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلية
كما اذا فتح باب قفص فطار الطير يضمن الفاتح عند محمد والشافعي
رحمهما الله لان الطير عادة مستمرة للطير والعادة اذا تأكدت
صارت طبيعة فصار بمنزلة سيلان المايع وعند ابي حنيفة وابي
يوسف رحمهما الله لا يضمن لانه اعترض عليه فعل فاعل مختار وبقوله ويكون
سابقا على ذلك الفعل الاختياري احترازا عن الشرط الذي كان
وجوده متأخرا عن صورة العلة كدخول الدار في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق وان كان وجود الدخول متقدما على انعقاده
علة وهو شرط محض وانما كان هذا الشرط في حكم الاسباب
لتقدمه على العلة كالاسباب وكونه مفضيا في الجملة فلا يكون هو
شرطا محضا والرابع شرط اسما بان يفتقر وجود الحكم اليه لا حكما
بان لا يوجد عنده بل يفتقر الى شئ آخر كاول الشرطين في حكم
يتعلق ذلك الحكم بهما كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه
الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا شرط
اسما لافتقاره اليه في الجملة لا حكما لان الحكم اي الطلاق لا يوجد
عنده بل يوجد عند دخول الدار الاخرى فيكون الشرط الثاني منهما شرطا
اسما وحكما فالشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يحتج الى وجود الملك
عند وجوده عندنا خلافا لزفر فانه ذهب الى ان مجموعهما شرط للحكم ولكل
منهما نصيب في وجود الجزاء على السواء والشرط الثاني يحتاج الى الملك
عند وجوده فكذا الاول فلو دخلت المرأة بعد ان ابانها الزوج
احدى الدارين حالة البينونة ثم نكحها فدخلت الاخرى تطلق عندنا
خلافا لزفر والقسم الخامس شرط هو كالعلامة الخالصة وهو
كالاحصان في الزنا فانه شرط لوجوب الرجم لكونه مما يتوقف عليه
وجود الحكم لكنه كالعلامة في انه ليس بعلة ولا سبب لانه ليس بمفض
اليه اصلا وهذا عند المتقدمين واكثر المتأخرين وعند بعضهم هو علامة خالصة

خالصة كما سيأتي في بحث العلامة وانما يعرف الشرط اي كون الشئ
شرطا بصيغته كحروف الشرط لانها لا تخلو عن معنى الشرط ولا تلزم
الغاء الكلام او دلالته اي دلالة الشرط كقوله اي الرجل المرأة التي
اتزوجها طالق ثلاثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف كالتزوج
في النكرة فان المعرف بلام العهد الذهني في قوة النكرة ولو وصف
في النكرة معتبر لحصول التعريف به فكانه قال ان تزوجت امرأة فهي
طالق ولو وقع اي الوصف في المعين بان قال هذه المرأة التي اتزوجها
طالق لما صلح دلالة على الشرط فان الوصف في المعين لغو اذ التعريف
حاصل بدونه ونص الشرط اي صريحه يجمع الوجهين اي المعين وغيره
فلو قال ان تزوجت امرأة فهي طالق او قال ان تزوجت هذه المرأة فهي
طالق يقع الطلاق عند التزوج في الصورتين بخلاف ما اذا قال هذه
المرأة التي اتزوجها طالق لما عرفت والرابع من اقسام
ما يتعلق به الحكم العلامة وهو في اللغة الامارة وفي عرف الشرع
ما يعرف به الوجود اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب
احترز به عن العلة ولا وجود احترز به عن الشرط كالاحصان
فانه علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده
علة للرجم على احصان يحدث بعده ومعلوم انه ليس بعلة وهو
ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق يفضي اليه فعرفنا ان الرجم غير
مضاف اليه لا وجوبا ولا وجودا لكنه يعرف ان الزنا حين وجد
كان موجبا للرجم فصار علامة هذا مختار بعض المتأخرين واما مختار
المتقدمين واكثر المتأخرين فهو شرط لوجوب الرجم لكونه
مما يتوقف عليه وجود الرجم كما اشار اليه سابقا حتى لا يضمن شهوده
اي شهود الاحصان دية المرجوم اذا رجعوا بعد الرجم بحال من
الاحوال سواء كان رجوعهم مع رجوع شهود الزنا او وحدهم
لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة للقيام مقام العلة اذ لا يتعلق

بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود
الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنونها عند بعض
المشايخ وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوها ولما
فرغ عن بيان ما يتعلق به الحكم من العلة والسبب والشرط والعلامة
شرع في بيان الاهلية التي يتوقف عليها ورود الخطاب المثبت للاحكام
الشرعية فقال **فصل** في بيان الاهلية العقل معتبر لاثبات الاهلية
اي اهلية الخطاب اذ الفهم انما يكون بالعقل وخطاب من لا يفهم سفه
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وانه اي العقل خلق متفاوتا اذ ترى
كثيرا من الشبان يدرك بادني سعي ما لا يدركه الشيوخ بسعي كثير
وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا اي لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء
وقبحها ولا في ايجاب شيء وتحريمه دون السمع واذا جاء السمع فله
العبرة دون العقل وهو قول اصحاب الشافعي رحمه الله حتى لم
يعتبروا ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع وقالت المعتزلة انه
اي العقل علة موجبة لما استحسنه اي ادرك حسنه كمعرفة الوهية
الصانع فتكون واجبة بايجابه محرمة لما استقبحه كالظلم فيكون حراما
بتحريمه فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست
موجبة لذاتها بخلاف العلل العقلية فانها موجبة بنفسها وغير قابلة
للنسخ والتبديل فلم يثبتوا اي المعتزلة بدليل الشرع ما لا يدركه العقل
اي لا يتصوره لخروجه عن طوره بحسب الفكر والتصور كرؤية الله تعالى
بلا كيف ولا جهة سواء حكم العقل بامتناعه او لا بخلاف الاشعرية
فانهم يثبتون بدليل الشرع ما لا يتصوره العقل اذ لم يحكم بامتناعه فاثبتوا
رؤية الله تعالى بدليل الشرع اذ لا يحكم العقل بامتناعه عندهم واما
ما يحكم العقل بامتناعه ككونه تعالى متحيزا فلا يثبت بدليل الشرع
بالاتفاق وما ادركه العقل وتصوره لكن لم يدرك ثبوته ووقوعه
كاعداد الركعات ومقادير الزكوة وغيرها فالمعتزلة يثبتونه بدليل

بدليل شرعي كسائر اهل القبلة وليس المعنى انهم لم يثبتوا بدليل
الشرع ما لا يدركه العقل جوازه وامكانه لاستحالته عقلا حتى يرد
عليه ان الاشعرية ايضا لا يثبتون بدليل الشرع ما لا يدركه العقل
بهذا المعنى فلا يصح التفريع المذكور لعدم اختصاصه بما ذهبت
اليه المعتزلة وادلة الفريقين مذكورة في الكتب الكلامية وقالوا
اي المعتزلة لا عذر لمن عقل في الوقف اي في التوقف عن
الطلب اي طلب معرفة الله تعالى وترك الايمان وقالوا ايضا
الصبي العاقل مكلف بالايمان وقالوا ايضا من لم تبلغه الدعوة
لمن نشأ على شاهق جبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل
النار لوجوب الايمان بمجرد العقل عندهم وكذلك من اعتقد كفرا
ولكونه موافقا لما ذهبت اليه الماتريدية ومعلوما بطريق الاولى لم
يتعرض له هذا في الاحكام الاعتقادية واما في الاحكام الشرعية الفرعية
فهو معذور حتى يقوم عليه الحجة ونحن نقول في حق الذي لم
تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا
كفرا كان معذورا هذا ما قاله صاحب التقويم وفخر الاسلام واليه
ما ذهبت الماتريدية هذا اذا لم يكن مظهرا لاعانة الله تعالى بالتجربة
والاستدلال بان بلغ في شاهق الجبل ولم يمكث مدة الاستدلال
والا فلا يكون معذورا لكمال اثر اليه لقبوله واذا اعانه الله تعالى
بالتجربة وامهله لدرك العواقب اي عواقب الامور وفنائها بعد
وجودها لم يكن معذورا وان لم تبلغه لان هذه الاعانة والامهال
يقوم مقام بلوغ دعوة الرسول عليه السلام وعند الاشعرية ان غفل
عن الاعتقاد اي اعتقاد وجود الباري تعالى ووحدته واتصافه
بجميع الكمالات وكونه منزها عن النقايص حتى هلك او اعتقد
الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع
دون العقل فمن قتل من لم تبلغه الدعوة من الكفرة ضمن عندهم

لا عندنا وان كان قتله حراما قبل الدعوة ولا يصح ايمان الصبي العاقل
عندهم لعدم كونه مخاطبا بالايمان وعندنا يصح ايمانه وان لم يكن
مكلفا به اي بالايمان لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن
صبي حتى يحتلم الحديث وعدم التكليف به انما يقتضي عدم وجوبه
عليه لا عدم صحته منه وهو ظاهر وادلة الفريقين واجوبتها مذكورة
في المطولات والاهلية نوعان النوع الاول اهلية وجوب
يعني صلاحيته لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه وهي بناء على قيام
الذمة اي لا تثبت بعد وجود ذمة صالحة وهي محل الوجوب والذمة
في اللغة العهد مطلقا وفي عرف الشرع العهد السابق اعني عهد يوم
الميثاق والادمي يولد وله اي والحال ان له ذمة صالحة و
للوجوب لقوله عليه السلام ما من مولود الا وقد يولد على فطرة الاسلام
الحديث غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود بالذات
ما يترتب عليه من الاداء ليتحقق الابتلاء فجاز ان يبطل الوجوب
ولا يثبت لعدم حكمه الذي هو المقصود بالذات فلا يثبت المقصود
لاجله بدونه فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان الاتلاف
والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه اي الصبي
لوجود حكمه الذي هو اداء الولي عنه وهو كادائه وما كان عقوبة
كالقصاص او جزاء كحرمان الميراث لم يجب عليه اي على الصبي
لعدم حكم الوجوب وهو المطالبة بالعقوبة لا النفقة والاولوية و
وحقوق الله تعالى تجب وتلزم على الصبي متى صح القول بثبوت
حكمه اي حكم وجوب حقوق الله تعالى كالعشر والخراج فان الاصل
فيهما طرف المؤنة والمقصود منهما المال واداء الولي فيه كادائه بنفسه
ومتى بطل القول بثبوت حكمه اي حكم وجوبها لا تجب كالعبادات الخالصة
مثل الصلوة والصوم فانها افعال تصدر بالاختيار على سبيل التعظيم
والاجلال ولا يتصور ذلك من الصبي وكالعقوبات مثل الحدود

وارجح صح

والحدود والقصاص لانعدام حكم الوجوب وهو المطالبة بالعقوبة
والنوع الثاني اهلية اداء وهي نوعان بالاستقراء الاول قاصرة
تبتني بصيغة المعلوم او المجهول لان الابتناء جاء لازما ومتعديا
على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن الناقص اي
القدرة القاصرة هي العقل والبدن الناقص اما مجموعهما كالصبي
العاقل فان عقله قاصر وبدنه ناقص القوة او احدهما كالمعتوه
البالغ فان عقله قاصر وان كان بدنه قويا وكالمريض العاقل
فان بدنه ناقص القوة وعقله كامل وتبتني عليها اي على الاهلية
القاصرة صحة الاداء يعني يصح بها الاداء ولا يجب بها شيء اذ
لا حرج في الدين والنوع الثاني من الاهلية كاملة تبتني على القدرة
الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل ويبتني عليها اي
على الاهلية الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب الشرعي
على المكلف والبلوغ قائم مقام العقل الكامل تيسيرا ما لم يعرضه
الجنون لتعسر الاطلاع على كماله بخلاف كمال البدن فانه و
يطلع عليه بلا تعسر والاحكام منقسمة في هذا الباب اي
في باب اهلية الاداء الى ستة اقسام لكل منها حال لا ينفك عنه
فتفصيل هذه الاقسام ان حق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل
غيره صفة حسنا وهذا هو القسم الاول كالايمان بالله تعالى
وجب القول بصحته من الصبي لانه نفع محض ولان عليا رضي الله
عنه افتخر بذلك وقال سبقتكم الى الاسلام طرا ما بلغت اوان
اوان حلمي فلا يرث من اقاربه الكفار وتبين منه امرأته المشركة
اذا اقر بالاسلام بلا لزوم اداء اي لا يجب عليه اداؤه فلهذا
اذا طولب عنه الاقرار بعد ما عقل ولم يقر به ولم تبن امرأته المؤمنة
ولو لزمه الاداء لكان كافرا وتبين امرأته وعند الشافعي لا يصح ايمانه
قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امرأته

المشركة لانه ضرر واما في حق احكام الآخرة فايمانه صحيح لانه نفع محض
وان كان حق الله تعالى قبيحا لا يحتمل غيره اي غير القبيح وهو الحسن كالكفر
اي الردة وهذا هو القسم الثاني لا يحتمل عفوا حتى حكم ابو حنيفة رحمه الله
ومحمد بصحة ردته في حق احكام الدنيا والآخرة استحسانا ولهذا
تبين منه امرأته المؤمنة ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل
لان القتل ليس من احكام الردة بل من احكام المحاربة والصبي بمعزل
عنها بل يجبر على الاسلام لكن لو قتله احد قبل البلوغ او بعده لكان دمه
هدرا لا يجب على القاتل شيء وعند الشافعي وابي يوسف رحمهما الله
لا يصح ردته في حق احكام الدنيا لانه ضرر محض وما اي الحق الذي
هو دائر بين الامرين اي الحسن والقبيح كالصلوة ونحوها مثل
الصوم والحج فانها وان كانت في ذاتها حسنة لكن بالنظر الى الاوقات
العارضة لها قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة لانها من حيث وقوعها
في الاوقات المشروعة لها حسنة ومن حيث وقوعها في غيرها قبيحة
فلها حسن وقبح عارضي غير الحسن الذاتي فهي دائرة بينهما وهذا
هو القسم الثالث يصح الاداء اي اداء الصبي من غير لزوم عهدة
اي ضمان فاذا شرع فيه وافسده لا يجب عليه القضاء ولا يخفى
ان في صحة الاداء بلا لزوم نفعا محضا لانه يعتاد اداءها فلا يشق
ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا
محضا كقبول الهبة والصدقة وقبضهما وهذا هو القسم الرابع ه
يصح مباشرته اي مباشرة الصبي وفي الضار المحض وهو ما لا
يشوبه نفع في العاجل وهو القسم الخامس كالطلاق والعتاق
والصدقة والقرض والوصية تبطل مباشرته اصلا فان فيها ازالة
ملك من غير نفع يعود اليه وفي الحق الدائر بينهما اي بين النفع
والضر وهو القسم السادس كالبيع فانه ان كان رابحا كان نفعا
وان كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة والنكاح يملكه الصبي

الصبي برأي الولي لكون قصور رأيه مكملا برأي الولي فيكون في حكم البالغ
حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ
عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما وقال الشافعي في كل منفعة يمكن تحصيلها له
اي للصبي بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته فيها اذ لا ولاية له فيها كالاسلام
والبيع فانه يصير مسلما باسلام احد ابويه وينفذ عليه بيع الولي ماله فلا يعتبر
فيها عبارته وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية
فان وصية الصبي باعمال البر صحيحة عند الشافعي لانها نفع محض
يحصل بها ثواب الآخرة بعد ان استغنى بنفسه عن المال لان صرف
ما يوصي الى محله انما يكون بعد الموت ولا حاجة له الى المال وعندنا
وصيته باطلة سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده
لانه ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد
الموت وهو لا يقدر على ذلك وكاختيار احد الابوين اي اختيار الصبي
لاحدهما في صورة وقوع الفرقة بينهما وبينهما ولد فكانت الحضانة
للام الى سبع سنين او ثمان سنين يخير الولد بينهما عند الشافعي
فايهما اختار يكون عنده وهذا الاختيار لا يحصل بمباشرة الولي فتعتبر
عبارته لما روي انه عليه السلام خير غلاما بين الابوين والجواب عنه
انه عليه السلام دعا له بذلك فببركة دعائه عليه السلام اختار ما هو انفع له
ولم يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط ولما فرغ عن بيان الاهلية
والاحكام المبنية عليها شرع في بيان ما يعترض عليها من العوارض
المانعة عن احكامها اما بازالة الاهلية بالكلية كالموت او بازالة
اهلية الاداء كالنوم والاغماء او بتغييرها في بعض الاحكام مع بقاء
اهلية الوجوب كالسفر فقال والامور المعترضة على الاهلية نوعان
النوع الاول سماوي نازل من قبل صاحب الشرع بلا اختيار للعبد
فيه ولكونه اقوى الامور العارضة قدمه على العوارض المكتسبة وهو
عشرة الاول الصغر الذي هو عبارة عن اول احوال الادمي من

وقت الولادة الى وقت البلوغ وسواء الصغر في اول احواله كالجنون في عدم تمييز الخير عن الشر والنفع عن الضر لكنه اذا عقل اي الصغير بان ظهر منه شيء من اثار العقل وامارته فقد اصاب ضربا اي نوعا من اهلية الاداء وهو اهلية القاصرة فيسقط به اي بذلك الضرب من الاهلية ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم والزكوة وسائر العبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط باعذار شتى وتحتمل الفسخ في انفسها فلا يسقط عنه اي عن الصبي فرضية الايمان والتصديق بالله تعالى لانه لا يحتمل السقوط اصلا حتى اذا اداه بان امن بالله تعالى كان فرضا لا نفلا ووضع عنه اي ترك عنه الزام الاداء حتى لو اسلم في صغره ولم يقر بكلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا ولو كان نفلا لوجب الاداء ثانيا وجملة الامر اي حاصل امر الصبي وحاله وشانه ان يوضع عنه العهدة اي المؤاخذة بفعل ما يحتمل العفو كذا قيل احتراز عن الردة فانها لا تحتمل العفو بعذر من الاعذار ولا يوضع عنه عهدته ويصح منه اي من الصبي بان يباشر بنفسه وله بان يباشر غيره لاجله مالا عهدة فيه مما هو نفع محض كقبول الهبة ونحوه لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا فلا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل اي بقتل مورثه عمدا او خطا عندنا وهذا تفريع على قوله يوضع عنه العهدة لان موجب القتل يحتمل العفو فيسقط عنه بعذر الصبا بخلاف الكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث فلم يوضع عنه هذه العهدة لعدم اهلية الارث لان الكفر والرق ينافي اهلية الارث من المسلم اما الرق فلان الوارث خليفة المالك والرق ينافي الملك واما الكفر فلقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين الاية والارث مبني على الولاية بخلاف قتل المورث فانه لا ينافي اهلية الارث

الارث لكن حرم القاتل عن الميراث جزاء على الجناية فالحرمان ثابت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا لها لقصور الجناية في فعله والثاني منها الجنون وهو اختلال في العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا يسقط به كل العبادات قياسا لمنافاته القدرة ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يكن الاداء يسقط الوجوب لكنه اي الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم فلا يسقط الوجوب عند علمائنا استحسانا لعدم الحرج هذا اذا اعترض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط به مطلقا ممتدا كان او غيره عند ابي يوسف حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى ومحمد رحمه الله لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا بل الممتد مطلقا مسقط وغير الممتد غير مسقط وحد الامتداد في حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوة عند محمد بان يصير الصلوة ستا فيسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما فلو جن قبل الزوال ثم افاق بعد الزوال في اليوم الثاني لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر ويصير الصلوة ستا وحده في الصوم باستغراق الشهر لان الامتداد يحصل بالكثرة وليس لها حد يمكن ضبطها به فاعتبر اداناها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت لان وقت الصلوة يوم وليلة فاكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر فيه نفس الاستيعاب فلو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية عن ابي حنيفة رحمه الله وحده في حق الزكوة باستغراق الحول عند محمد رحمه الله وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط والثلث

منها العته وهو اختلاف في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة
كلام العقلاء ومرة كلام المجانين وهو اي المعتوه كالصبي مع العقل
في كل الاحكام حتى لا يمنع العته صحة القول والفعل فيصح عبارته
وان لم تجب عليه واسلامه وكونه وكيلا ببيع مال غيره واعتاق
عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي العته
يمنع العهدة اي الزام شيء فيه مضرة فلا يصح طلاق امرأته ولا
اعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي
واما ضمان ما استهلك المعتوه من الاموال فليس بعهدة حتى يسقط
عنه بل هو شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم فلهذا يجب عليه
وكونه اي كون المستهلك صبيا او معتوها لا ينافي عصمة المحل
لانها ثابتة لحاجة العبد اليه فاذا كان المحل معصوما يجب الضمان
على المستهلك بخلاف حقوق الله تعالى فانها تجب بطريق الابتلاء
وذلك يتوقف على كمال العقل ويوضع عنه اي يسقط عن المعتوه
الخطاب كالصبي حتى لا يجب عليه العبادات ولا تثبت في حقه
العقوبات ويولى عليه اي وتثبت الولاية على المعتوه كما تثبت
على الصبي ولا يلي على غيره لانه عاجز بنفسه محتاج الى غيره والرابع
منها النسيان وهو الغفلة عما كان يعلمه مع علمه بامور كثيرة
بلا آفة وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فان فاتته صلوة
بالنسيان لا يسقط الوجوب ويلزمه القضاء لكن النسيان اذا كان
كما في الصوم فانه غالب فيه لان النفس بطبعه وعادته مائلة الى الاكل غالبا
والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم وكما في التسمية في الذبيحة
فان ذبح الحيوان وازهاق روحه يوجب هيبة وخوفا لنفور
الطبع عنه فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال القلب
بالخوف وكما في سلام الناسي في القعدة الاولى لكونها محل السلام
بخلاف الركوع والسجود فيكثر النسيان فيه فيكون النسيان فيه عفوا لكونه

171

لكونه من جهة صاحب الشرع فيكون عذرا في حقه ولا يجعل اي النسيان
عذرا في حقوق العباد فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه
الضمان والخامس منها النوم وهو عجز عن استعمال القدرة
هذا بيان حكم من احكام النوم لا تعريف له والا لانتقض بالاغماء
وهو مستغن عن التعريف فاوجب تاخير الخطاب في حق العمل
للعجز عن استعمال القدرة ولكن لم يمنع الوجوب لامكان الاداء بالانتباه
والقضاء على تقدير عدمه وينافي اي النوم الاختيار اصلا لانه انما
يكون بالتمييز وليس للنائم تمييز حتى بطلت عباراته في الطلاق
والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء ولم يتعلق بقرائته
اي قراءة النائم وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم يعني اذا قرأ
المصلي في صلوته وهو نائم لم تصح قرائته وكذا لا يعتبر قيامه
وركوعه وسجوده لعدم صدورها بالقصد والاختيار وكذا اذا
تكلم في الصلوة لا تفسد صلوته ولا يكون قهقهته حدثا والسادس
منها الاغماء وهو ضرب مرض اي نوعه يضعف القوى ولا
يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله اي الجنون يزيل
الحجى وهو اي الاغماء كالنوم حتى بطلت عباراته بل اشد منه
اي الاغماء اشد من النوم لانه لا يمكن ازالته بالانتباه بخلاف
النوم فكان اي الاغماء حدثا بكل حال اي مضطجعا كان او قاعدا
او ساجدا بخلاف النوم لانه ليس بحدث في بعض الاحوال وقد
يحتمل اي الاغماء الامتداد فيسقط به وجوب الاداء لانه يعتبر فيه
حكم ما يطول عادة وهو الجنون فيسقط القضاء كما في الصلوة اذا
زاد على يوم وليلة يعني امتداده في حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة
باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما كما في الجنون
وامتداده في حق الصوم بان يستغرق جميع الشهر نادر فلا يعتبر
فلو استغرق جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء في الصلوة

امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره والرابع منها الرق
وهو عجز حكمي يعني ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل
الشهادة والقضاء والولاية ومالكية المال وغيرها شرع اي الرق
جزاء في الاصل اي في ابتداء ثبوته عن الكفر فيكون حق الله تعالى
بهذا الاعتبار لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية به يصير المرء
عرضة اي محلا للتملك والابتذال اي التصرف فيكون حق عبد
فلا يعتبر معنى الجزاء في بقائه فيبقى العبد رقيقا وان اسلم وهو اي
الرق وصف لا يتجزى كالعتق الذي هو ضده فانه قوة حكمية
يصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادة ولا يمكن ثبوت هذه القوة
في البعض الشايع دون الآخر بخلاف الملك فانه قابل للتجزي ثبوتا
كما لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ويثبت الملك لكل منهما
في النصف وزوالا كما لو باع نصف عبده يبقى ملكه في النصف
الآخر بالاجماع وهذا اي عدم تجزي العتق مجمع عليه واما عدم
تجزي الاعتاق فمختلف فيه فلهذا قال وكذلك الاعتاق و
لا يتجزى عندهما خلافا للامام رحمه الله لهما ان العتق الذي ليس بمتجز
اجماعا اثر مترتب على الاعتاق فهو مؤثر فيه فلا يكون متجزيا ايضا
لئلا يلزم وجود الاثر الذي هو العتق الثابت في الكل على تقدير ثبوته
فيه بدون المؤثر في ذلك الاثر فان الاعتاق المتجزي لا يكون مؤثرا
في العتق الثابت في الكل او يلزم وجود المؤثر وهو الاعتاق المتجزي
المؤثر في العتق المتجزي بدون الاثر وهو العتق المتجزي على تقدير عدم
تأثيره في العتق اصلا او يلزم تجزي العتق على تقدير ثبوت العتق
في البعض دون الآخر فيكون الاعتاق المتجزي مؤثرا في العتق المتجزي
فلا يلزم وجود الاثر بدون المؤثر ولا وجود المؤثر بدون الاثر لكن
يلزم تجزي العتق وهو باطل لكونه مخالفا لما اجمع عليه وقال
ابو حنيفة رحمه الله انه اي الاعتاق ازالة ملك متجز اي قابل للتجزي

172

للتجزي لا اسقاط الرق المستلزم لاثبات العتق او اثبات
العتق حتى يتجه ما قلتم من لزوم احدى الفسادات المذكورة
بل انما يلزم ازالة ملك قابل للتجزي بالاتفاق فيكون الاعتاق
المتجزي مزيلا لملكه بعضا او كلا وانما قال بانه ازالة ملك متجز
لانه تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق لانه حق الله
تعالى حيث شرع عقوبة للكفر لا حق المولى وثمرة الخلاف بينهما
انه يسعى العبد عنده في باقي قيمته لا عندهما والرق ينافي مالكية
المال لقيام المملوكية مالا فان المالكية سمة القدرة والمملوكية
سمة العجز فلا يجتمعان في شخص واحد فلهذا انعقد الاجماع على
انه ينافي مالكية المال حتى لا يملك العبد والمكاتب ولو باذن
المولى التسري اي الاخذ بالسرية وهي الامة المعدة للوطي
وانما خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه صار
احق بمكاسبه بحريته يدا فيوهم ذلك جواز التسري فازال
الوهم بذكره ولا يصح منهما اي من العبد والمكاتب حجة الاسلام
حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة من شرائط
وجوب الحج ولا قدرة للعبد بالنظر الى الحج لان منافعه للمولى و
باذنه لا يخرج عن ملكه فكان اداؤه حاصلا بما هو ملك غيره فلا
يقع عن الفرض بخلاف الصلوة والصوم لان القدرة التي بها يحصل
الصوم والصلوة ليس للمولى بالاجماع وبخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم
صار غنيا حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس
بشرط لذاته وانما هو شرط للتمكن من الفرض ولا ينافي اي الرق
مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لحاجته اليه
للوطي لكن يتوقف نفاذه على اذن المولى لانه مستلزم للمهر و
في ايجابه بدون اذن المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبته
اذا لم يوجد مال آخر وماليتها حق المولى وكذا لا ينافي مالكية الدم

لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه
ويصح اقراره بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو مالك به وينافي
اي الرق كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر
في الدنيا كالذمة اي صلاحية الايجاب والقبول فانها كرامة
تمتاز به عن سائر الحيوان والولاية فانها تنفيذ القول على الغير
سواء كان بطوعه او كرهه ولا شك في كونها كرامة والحل اي حل
النساء بالنكاح حتى لا ينكح العبد الا امرأتين فضاق عليه
طريق قضاء الشهوة من غير لحوق الملامة ولا شبهة في ان توسعته
كرامة وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم بطلانا او نقصانا
لان العصمة المؤثمة وهي التي توجب الاثم بالتعرض للدم لا الضمان
بالايمان اي ثابتة بالايمان بالله تعالى والعصمة المقومة وهي
التي توجب الضمان والاثم بالتعرض للدم ثابتة بداره اي
دار الايمان حتى لو اسلم كافر في دار الحرب تثبت له العصمة المؤثمة
لا المقومة فلو قتله احد يأثم ولم تجب عليه الدية والقصاص
والحال ان العبد فيه اي في كل واحد من الامرين المثبتين للعصمتين
كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بداره فلان العبد
تابع لمولاه فما يثبت في حق المولى يثبت في حق العبد فمتى صار
المولى محرزا بدار الاسلام صار العبد محرزا بها وانما يؤثر اي الرق
في قيمته اي قيمة الدم نقصا بان اوجب تنقيص قيمة الدم
فيما اذا قتل رجل عبدا خطأ ووصل قيمته عشرة آلاف درهم
ينقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل من خطر العبد لكونه مالكا
بالمال دون العبد ولهذا اي لكون العبد مثل الحر في العصمة
يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا لانه كامل في العصمة فيكون مساويا
للحر فيها ولا يقتل عند الشافعي لان الحر نفس كامل من كل وجه
والعبد من وجه دون وجه لعدم اهليته للكرامات الانسانية فامتنع

فامتنع القصاص لعدم المساواة وصح امان العبد المأذون في القتال كالحر
ولا يلزم من هذا اثبات الولاية له على غيره لان الامان تصرف في حقه
اسقاطا فيلزمه حكم الامان قصدا ثم لزم على غيره ضمنا لعدم تجزيه وهذا
ليس بولاية على الغير كشهادته بهلال رمضان فانه يصح في حق
نفسه قصدا ثم في حق غيره ضمنا قيد بالمأذون لان في امان المحجور
عن القتال اختلافا فعند ابي حنيفة رحمه الله لا يصح لانه لا حق له
في الجهاد حتى يكون اسقاطا حق نفسه وعند محمد والشافعي رحمهما الله
يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لانه قد يكون
فيه مصلحة وصح اقراره اي اقرار العبد مأذونا كان او محجورا بالحدود
والقصاص اي بما يوجبهما لما مر ان العبد كالحر في حق دمه والسرقة
المستهلكة اي وصح اقرار المأذون بالسرقة المستهلكة حتى
يجب القطع به لانه كالحر في الاقرار على نفسه ولا ضمان عليه
لانهما لا يجتمعان او السرقة القائمة حتى يرد المال على المسروق منه
لملاقات اقراره حق نفسه وهو الكسب فيصح وفي اقرار المحجور
اختلاف في صورة قيام المال فعند ابي حنيفة يقطع ويرد لان
اقراره لما ثبت في حق نفسه وهو القطع صح في حق مولاه تبعا
وعند ابي يوسف يقطع ولا يرد ويضمن مثله بعد العتق لان اقراره
يتضمن حقه وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة دون الثاني وعند
محمد لا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد العتق لان اقراره بالمال
باطل في حق المولى لان ما في يده كان لمولاه ولا قطع في مال المولى
والثالث منها المرض وهو حالة تخرج مزاج البدن عن الاعتدال
وانه اي المرض لا ينافي اهلية الحكم اي الخطاب الشرعي المتعلق
بافعال المكلفين والعبارة لان المرض لا يخل بالعقل فيصح
نكاح المريض وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعبارة ولكنه اي
المرض لما كان سبب الموت والحال انه اي الموت عجز خالص

كان المريض من اسباب العجز فصار في حكم العجز بل هو في حد ذاته
لا يخلو عن العجز فشرعت العبادات عليه اي على المريض بقدر المكنة
فيصلي قاعدا ان لم يقدر على القعود ولما كان الفوت علة للخلافة
اي خلافة الوارث او الغرماء في المال كان المريض من اسباب الحجر
والمنع على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اي حق الوارث
وهو الثلثان وحق الغريم وهو قدر الدين اذا اتصل المرض بالموت
مستندا اي حال كون الحجر مستندا الى اوله اي اول المرض فان
مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا باتصاله
بالموت فاذا اتصل به ثبت الحجر مستندا الى اول المرض حتى
لا يؤثر المرض في نقض ما لا يتعلق به حق غريم او وارث كالنكاح
بمهر المثل فانه صحيح من المريض لان حق الغريم والوارث لا يتعلق
بمهر المثل وامثاله من الحوائج الاصلية بل انما يتعلق بما فضل عنها
فيصح في الحال اي حال المرض كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة
والمحابات ثم ينقض اذا احتيج اليه اي الى النقض وهو بالاتصال
بالموت وهذا متفرع على قوله اذا اتصل بالموت الخ يعني لما كان
سببية المرض للحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض في الحال كل
تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحابات لان سببية المرض للحجر قبل
اتصاله بالموت مشكوك فيه فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه فلا
يثبت الحجر فيصح مثل هذه التصرفات عملا بما هو الظاهر في الحال
وليس فيه حق الغريم والوارث لامكان النقض بعد الموت وما اي
التصرف الذي لا يحتمل النقض جعل كالمعلق بالموت كالتدبير
كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من ماله المستغرق
بالدين او وارث بان اعتق عبدا يزيد قيمته على الثلث فحكم
هذا العبد حكم المدبر فلا يعتق في الحال وبعد الموت يسعى بقدر قيمته
او بما زاد على الثلث واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم او وارث

وارث بان يكون في المال وفاء بالدين ويخرج العبد من الثلث فينفذ
العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن عبده
الذي هو رهن عند المرتهن حيث ينفذ مع انه اعتاق عبد تعلق
حق المرتهن كما في اعتاق المريض اذا كان واقعا على حق غريم
او وارث لان حق المرتهن في اليد دون الرقبة فلا يجري في
اعتاق الراهن ما ذكر في اعتاق المريض اذا كان واقعا على حق
غريم او وارث لان حق الغريم والوارث يتعلق بملك الرقبة
وتعلق حق المرتهن بملك اليد وصحة الاعتاق وعدمها تبتني
على ملك الرقبة وعدمه دون ملك اليد بدليل صحة اعتاق المولى
عبده الآبق وعدم صحة اعتاق المرتهن الرهن والتاسع منها
الحيض والنفاس وهما لا يعدمان اهلية اصلا لا اهلية الوجوب
ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط
الصوم لكن الطهارة عن الحدث مطلقا للصلوة شرط نصا
موافقا للقياس وفي فوت الشرط فوت الاداء المشروط فلم
يجب اداء الصلوة على الحائض والنفساء وكذا القضاء لان
كون الطهارة شرطا للصلوة ثابت بالنص الموافق للقياس
فيتعدى الى القضاء ولا يقتصر على مورد النص وقد جعلت الطهارة
عنهما اي عن الحيض والنفاس شرطا لصحة الصوم نصا و
وهو قوله عليه السلام تدع الحائض الصوم والصلوة ايام
اقرائها بخلاف القياس لانهما لا ينافيان الصوم الذي هو عبارة
عن الامساك عن المفطرات الثلث الاكل والشرب والجماع
كما لا ينافيه مطلق الحدث والجنابة فلم يتعد اي عدم وجوب
اداء الصوم بهما الى القضاء فيجب قضاء الصوم عليهما
لان شرطية الطهارة عنهما للصوم مخالف للقياس فيقتصر
على مورد النص والعاشر منها الموت فانه ينافي اهلية احكام

الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه اي عن
الميت اي لا يجب عليه شئ من العبادات لان الغرض من وجوبها
انما هو الاداء عن اختيار وذا غير متصور منه فلا يجب اداؤها
من التركة خلافا للشافعي وسبب الخلاف ان المقصود في
حقوق الله تعالى هو الفعل عندنا والمال عنده وانما يبقى عليه
اي على الميت الذي ترك الصلوة والزكوة في حيوته المأثم لا غير
لانه من احكام الآخرة والموت لا ينافيها بل يوصل اليها
ثم احكام الدنيا على اربعة اقسام احدها ما فيه تكليف كوجوب
الصلوة وغيرها وقد عرفت حكمه آنفا وثانيها ما شرع على العبد
لحاجة غيره وثالثها ما شرع لحاجته ورابعها ما شرع لحاجته
لكن لا تصلح لحاجته فاشار الى القسم الثاني بقوله وما شرع
عليه اي على الميت من الاحكام المتعلقة بعين من الاعيان او بذمة
لحاجة غيره كاخذ الرهن من المديون فانه شرع له لحاجة الغير
وهو المديون وكالدين على الميت بان اشترى شيئا فاهلكه
ولم يؤد الثمن فانه شرع له لاجل غيره وهو البايع فان كان
اي ما شرع عليه لحاجة غيره حقا للغير متعلقا بالعين كالرهن
والمبيع والوديعة فان حق الراهن متعلق بالرهن وحق البايع
متعلق بالمبيع وحق المودع بالوديعة يبقى ببقائه اي ببقاء
ذلك العين بعد موت من كان العين في يده فيأخذه من تركته
ان كان باقيا وان كان اي ما شرع عليه لحاجة غيره دينا على الميت
كما اذا اشترى شيئا فاهلكه ولم يؤد الثمن لم يبق بمجرد الذمة
حتى يضم اليه اي الى ذمة الميت مال بان يبقى منه مال او
يضم اليه ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل بان يبقى منه
كفيل كفل عنه في ايام حيوته ويصير ذمته كالمحققة حتى
اذا انتفيا انتفى الدين فلا يطالب الوارث ولا الوصي وذلك

وذلك لضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لانه يرجى زواله
بخلاف الموت ولهذا اي لاجل ان ذمة الميت لا تحتمل الدين بنفسها
قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة بالدين اي كفالة رجل بالدين
عن الميت المفلس الذي لم يترك درهما ولا دينارا لا تصح ولا ينعقد
فلا يطالب عمن تكفل عنه هذا اذا لم يبق كفيل عنه اما اذا بقي
كفيل عنه فيجوز الكفالة عنه بالدين لان الذمة تأكدت بالكفيل
بخلاف العبد المحجور يقر بدين فانه تصح الكفالة عنه وان لم يكن
العبد مطالبا به وضعيف الذمة كذمة الميت لان ذمته في
حقه كاملة لحيوته وعقله ويمكن المطالبة في الجملة كما اذا صدقه
المولى او يعتقه فاذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال
وان لم يكن الاصيل وهو العبد المحجور مطالبا في الحال لان تأخر
المطالبة عنه لكونه مملوكا للغير وغير مالك لشئ وهذا غير متحقق
في الكفيل فيطالب في الحال وعندهما تصح الكفالة عن الميت
المفلس لان الموت لم يشرع مبرأ عن الدين ولهذا يطالب به
في الآخرة اتفاقا الا انه لما عجز عن الاداء لافلاسه لم يطالب
وهذا لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حي مفلس وان كان
اي ما شرع عليه حقا له اي لحاجة الميت في حيوته كديونه وهذا
اشارة الى القسم الثالث يبقى له اي لاجله ما تنقضي به الحاجة
اي حاجة الميت بعد موته كتجهيزه فلا يصرف الى ما شرع عليه
من الديون ولذلك قدم جهازه على ديونه ثم قدم ديونه على
وصاياه لان الحاجة الى قضاء الدين اشد لانه واجب والوصية
تبرع ثم قدم وصاياه من ثلثه على الميراث لان حاجته اليها اقوى
من الميراث ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه اي عن الميت
نظرا له ومرحمة عليه لقوله عليه السلام انْ تدعَ ورثتك اغنياء
خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فيصرف اي الميراث

الى من يتصل به نسبا اي قرابة او سببا كالزوجية او دينا بلا نسب
او سبب فيصرف الى مصالح عامة المسلمين فيوضع في بيت المال
ولهذا اي ولاجل انه يبقى له ما تنقضي به حاجة الميت بقيت
الكتابة بعد موت المولى لحاجته اليها ليحصل له الولاء في الارث
فيرث من يتصل به نسبا من المكاتب المعتق وليحصل بدل الكتابة
وبقيت الكتابة ايضا بعد موت المكاتب عن وفاء بان يترك مالا
لبدل الكتابة لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي ميراثا لورثته
وقلنا عطف على قوله بقيت تغسل المراة زوجها في عدتها لبقاء ملك
الزوج في العدة للزوجة وهو محتاج الى الغسل فتغسله المراة اذ يجب
عليها دفع حاجة الزوج لكونها مملوكة له بخلاف ما اذا ماتت المراة
حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت
لانها شرعت لقضاء حاجة المالك وهو مما لا يمكن بعد موت
المملوك فلا تبقى بعده بخلاف المالكية فتبقى بعد موت المالك
وبقاء المملوك وما شرع لحاجة الميت لكن لا يصلح لحاجته وهذا
اشارة الى القسم الرابع كالقصاص اي قصاص رجل عنه لانه
شرع عقوبة لدرك الثار اي لمحو العداوة والحقد للقاتل وهذا لا يصلح
لحاجة الميت والحال انه قد وقعت الجناية على اوليائه من وجه
لانتفاعهم بحيوته فاوجب القصاص للورثة ابتداء من غير ايجاب
للميت ابتداء ثم بواسطته الى الورثة كما في سائر الحقوق بل ثبت لهم
ابتداء والسبب اي سبب القصاص وهو اتلاف القاتل حيوته ه
انعقد للميت لا للورثة لانه اتلف حيوته وكان ينتفع بها اكثر من
انتفاع الورثة لانها وسيلة الى تحصيل المعارف الالهية التي هي
موصلة الى سعادة الدارين فكانت الجناية واقعة في حقه فلو
كان له اهلية الوجوب لوجب القصاص له وبالانتقال عنه ه
للورثة لكن لما لم يكن اهلا له وجب ابتداء لورثته مع انعقاد السبب له

له لا لهم فيصح عفو المجروح القصاص نظرا الى ان السبب انعقد له ه
وعفو الوارث قبل موت المجروح نظرا الى انه حق واجب عليه
ابتداء وقال ابو حنيفة رحمه الله عطف على قوله فيصح اي فهو
من جملة ما هو متفرع على ما تقدم ان القصاص غير موروث
لما عرفت انه ثابت للورثة ابتداء لا بطريق الارث من الميت
وانتقاله منه وعندهما هو موروث وينتقل عنه الى الورثة ه
وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا واقام البينة
عليه فعنده لما لم يكن موروثا كلف الغائب ان يعيد البينة
عند حضوره ولا يقضى لهما بالقصاص قبل الاعادة فيحبس القاتل
حين اقام الحاضر البينة الى ان يحضر الغائب فيعيد البينة وعندهما
لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب
لان احد الورثة ينتصب خصما من طرف الميت والخصم متى
اقام البينة لم تجب اعادتها واذا انقلب القصاص مالا ه
بالصلح او بعفو البعض صار موروثا حتى تقضى ديونه منه ه
وتنفذ وصاياه لان الدية وان كان خلفا عن القصاص الذي
هو غير موروث لكنها صالحة لحاجة الميت حتى تقضى منها ديونه
وتنفذ وصاياه فاثبتناه للميت لعدم المانع بخلاف القصاص
لانه غير صالح لحاجة الميت فصارت موروثة بخلاف القصاص
والخلف قد يفارق الاصل في بعض الاحكام كالتيمم فارق الوضوء
في اشتراط النية ووجب القصاص اي ثبت للزوجين اي
للزوج والزوجة اذا قتل رجل احدهما كما ثبت في الدية لما مر
من انه ثابت للورثة ابتداء عنده وينتقل عن الميت عندهما
وعلى التقديرين الزوجية تصلح سببا للقصاص الذي شرع لدرك
الثار كالقرابة فيثبت لهما استحقاق القصاص عندهم كما ثبت
استحقاق الارث في الدية عندهم وقال مالك رحمه الله لا يرث

الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية
منقطعة بعده وله اى للميت حكم الاحياء فى احكام الآخرة سواء
كانت مما يجب له من الحقوق المالية والمظالم او ما يجب عليه منهما
او مما يلقاه من ثواب الطاعات او عقاب المعاصى والتقصيرات
فى العبادات فله حكم الاحياء فى جميع هذه الاحكام والنوع الثانى
من نوعى الامور العارضة على الاهلية مكتسب للعبد باختياره
وهو على ما ذكره المص سبعة الاول الجهل وهو عدم العلم عما من
شانه ان يكون عالما وانما جعل عارضا لكونه خارجا عن حقيقة
الانسان ثابتا له ولما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل
الكت بالجهل واختيار له وهو اى الجهل انواع الاول جهل
باطل لا يصلح عذرا فى الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل الدالة
على وحدانية الله تعالى وصدق الرسول عليه السلام فيما اخبره
وانما قيد فى الآخرة لانه يصلح عذرا فى الدنيا اذا التزم عقد الذمة
فلا يقتل وكجهل صاحب الهوى اى البدعة فى صفات الله
تعالى كجهل من انكر حشر الاجساد وكونه تعالى فاعلا بالاختيار وهم كجهل من انكر
الحكماء وجهله فى احكام الآخرة كجهل من انكر عذاب القبر والشفاعة
لاهل الكبائر وهم المعتزلة وهذا الجهل وان كان دون جهل الكافر
لا يكون عذرا فى الآخرة لكونه مخالفا للادلة القطعية وكجهل الباغى
وهو الذى خرج عن طاعة الامام ظانا انه على الحق والامام
على الباطل متمسكا بدليل فاسد وهذا لا يكون عذرا فى الآخرة
ايضا لوجود الدلائل الواضحة على كون الامام العادل على الحق
حتى يضمن الباغى مال العادل اى غير الباغى اذا اتلفه هذا اذا لم يكن له
منعة لانه يمكن الزامه بالدليل وجبره على الضمان واما اذا كان له
منعة ثم تاب عن البغى لا يؤاخذ بضمان ما اتلفه كما لا يؤاخذ اهل
الحرب به بعد الاسلام وكجهل من خالف فى اجتهاده الكتاب كمن

كمن استحل اكل متروك التسمية عمدا قياسا على متروك التسمية
ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد فان داود
الاصفهانى ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيعهن وهو مخالف للحديث
المشهور اعنى قوله عليه السلام ايما امة ولدت من سيدها فهى
معتقة عن دبر منه ونحوه اى مثل هذا الفتوى كتجويز القضاء بشاهد
ويمين وهو مخالف لقوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من
انكر والنوع الثانى الجهل فى موضع تحقق فيه الاجتهاد الصحيح و
الغير المخالف للكتاب والسنة او فى موضع الشبهة لعدم وضوح
الدليل وان لم يتحقق فيه اجتهاد صحيح وانه اى النوع الثانى
يصلح عذرا فى الآخرة وشبهة دارئة للحد والكفارة كجهل المحتجم
اذا افطر على ظن انها اى الحجامة فطرته فان جهله عذر لانه
وقع فى موضع الاجتهاد لان الاوزاعى ذهب الى ان الحجامة
تفطر الصوم فلا يلزمه الكفارة وكمن زنى بجارية والده على
ظن انها تحل له هذا مثال لموضع الشبهة فلا يلزمه الحد لهذه الشبهة
الناشية من اتصال الاملاك بين الآباء والابناء والنوع الثالث
الجهل فى دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا من دار الحرب وانه
اى جهله بالشرايع يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة
ولم تبلغ اليه الدعوة لا يجب عليه قضاؤهما بعدها لعدم اشتهار
احكام الاسلام فى دار الحرب ويلحق به اى بجهل من اسلم فى دار الحرب
ولم يهاجر جهل الشفيع ببيع المشفوع لان البيع قد يقع خفية ولم يشتهر
فيكون الجهل به عذرا حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان تثبت له
حق الشفعة وجهل الامة المنكوحة بالاعتاق حيث يكون جهلها
عذرا فيثبت له خيار العتق وان لم تعلم به لان المولى ربما لا يخبره
لمصلحة ما او جهلها بالخيار وان علمت بالعتق لان جهلها بثبوت خيا

العتق لها يكون عذرا لكونها مشغولة بخدمة المولى وجهل البكر
بانكاح الولي غير الاب والجد فيثبت لها خيار البلوغ ويكون
الجهل عذرا اذ الولي ربما يخفي النكاح بخلاف جهلها بثبوت
خيار البلوغ لها حتى لو سكتت بعد البلوغ يكون ذلك رضا بالنكاح
وان لم تعلم الخيار لانها ليست كالامة مشغولة بخدمة المولى فلا
يكون جهلها بالحكم الشرعي عذرا لها وجهل الوكيل والعبد المأذون
بالاطلاق اي بكونهما وكيلا مطلقا ومأذونا مطلقا فهو عذر
ايضا فلو تصرفا قبل العلم به لا ينفذ تصرفهما على المولى والموكل
والثاني من العوارض المكتسبة السكر وهو ان كان من شرب
شيء مباح كشرب الدواء مثل البنج والافيون للتداوي وشرب
المكره بالقتل او بقطع عضو من الاعضاء الخمر فان شرب الخمر
يكون مباحا له وشرب المضطر الخمر لدفع العطش فهو اي السكر
كالاغماء فلا يصح طلاقه وعتاقه وسائر تصرفاته وان كان اي
السكر من محظور اي من شرب شيء حرام كشرب الخمر حال عدم الاضطرار
والاكراه فلا ينافي الخطاب بالاجماع لقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى ويلزمه احكام الشرع وتصح عباراته في الطلاق
والاعتاق والبيع والشراء والاقارير كالاقرار بالدين لا الردة
بالجر عطف على قوله في الطلاق يعني لا تصح عباراته في الردة
فلو تكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة تبتني على تبدل الاعتقاد
والسكران غير معتقد لما يقوله وكذا لا تصح عباراته في الاقرار
بالحدود الخالصة لله تعالى كما اذا اقر حال سكره بالزنا لا يحد
لان الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة جائز لعدم المكذب
والسكر دليل الرجوع لان السكران لا يثبت على ما يقول فاقيم
مقام الرجوع ويؤاخذ بفعله كما لو زنى في حال السكر يحد اذا
صحا وانما قيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر بالقذف والقصاص

او القصاص يؤاخذ بالحد والقود لعدم جواز الرجوع فيه لوجود المكذب
والثالث منها الهزل وهو ان يراد بالشيء اي اللفظ ما اي
معنى لم يوضع ذلك الشيء له اي لذلك المعنى ولا ما صلح له اللفظ
استعارة اراد بها مطلق المجاز كما هو مصطلح اهل الاصول و
وقوله ولا ما صلح له عطف على قوله لم يوضع والظاهر ان يقول
ولا صلح الا ان يقال كلمة ما زائدة لتحسين اللفظ وهو اي الهزل
ضد الجد وهو اي الجد ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح له
اللفظ استعارة وانه اي الهزل ينافي اختيار الحكم اي حكم
ما هزل به والرضاء به اي بالحكم ولا ينافي الرضاء بالمباشرة
اي مباشرة ما هزل به واختيار المباشرة فصار اي الهزل
في جميع التصرفات بمعنى خيار الشرط في البيع ابدا لان خيار الشرط
في البيع ينافي رضاء ثبوت الحكم اعني الملك ولا ينافي الرضاء
بنفس البيع لكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار
الشرط لا يفسده وشرطه اي شرط الهزل ان يكون صريحا
مشروطا باللسان بان يذكر العاقدان انهما هازلان في العقد
لسانا ولا يثبت بدلالة الحال الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف
خيار الشرط لان غرض الهازلين من البيع ان يعتقد الناس ذلك
بيعا وليس كذلك في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد فهذا
مانع عن اشتراط ذكره في العقد وهو غير متحقق في البيع بخيار الشرط
فيشترط ذكره فيه على ما هو الاصل والتلجئة وهي ان يأتي امرا باطنه
خلاف ظاهره وبعضهم خصها بما يكون عن اضطرار فيكون الهزل
اعم منها وبعضهم جعلهما مترادفين في اصطلاح اهل الاصول.
ولهذا جعلها المصنف من العوارض المكتسبة كالهزل في ان.
كلا منهما ينافي الرضاء بالحكم ولا ينافي اي الهزل الاهلية.
اي اهلية صحة العبارات ووجوب الاحكام اي ثبوتها

لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين فان تواضعا اى البايع والمشترى على الهزل باصل
البيع بان اتفقا سرا على اظهار العقد بين الناس ولا يكون بينهما
عقد واتفقا على البناء اى بناء البيع على تلك المواضعة يفسد البيع
فلا يوجب الملك وان اتصل به القبض كالبيع بالخيار ابدا فانه
يفسد البيع وان اتفقا اى المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة
المتقدمة وبدلاها بالجد فالبيع صحيح والهزل باطل بالاتفاق وان
اتفقا على انهما لم يحضرهما اى المتعاقدين شئ عند البيع من البناء
على المواضعة والاعراض عنها او اختلفا فى البناء عليها والاعراض
عنها فالعقد صحيح عند ابى حنيفة رحمه الله لان الاصل فى العقود الصحة
فيحمل عليها مالم يوجد مغير وظاهر انه لم يوجد مغير فى صورة اتفاقهما
على عدم حضور شئ لهما عند البيع واما فى صورة اختلافهما فى البناء والاعراض
فلان مدعى الاعراض متمسك بالاصل فيكون القول له خلافا لهما فجعل
ابو حنيفة صحة الايجاب اولى لما ذكرناه وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة
لان البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما بها عبثا فان عورض
ف دال الايجاب يكون الصحة اصلا فيه فيرجح ما قالا بسبق الهزل د
ويدفع المرجح بانه يجوز ان توجد حالة العقد مصلحة اخرى وان
كان ذلك اى المواضعة فى القدر اى قدر الثمن لا فى اصل البيع بان
تواضعا على ان يكون البيع فى الظاهر بالفين ويكون الثمن فى الباطن
الفا فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين اتفاقا وان اتفقا
فى تلك المواضعة على انه اى الشان لم يحضرهما شئ من البناء والاعراض
او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل
بالمواضعة واجب والالف الذى هزلا به باطل فعنده يثبت الالفان
فى الصورة المذكورة وعندهما لا يثبت الا الف وذلك بناء على ما
تقدم من اصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة السابقة

السابقة فى القدر فالثمن الفان عنده والف عندهما له ان الثمن
لو كان الفا يفسد البيع لان الالف الذى هو غير داخل فى العقد
يكون قبوله شرطا فى البيع فيفسد فيكون الثمن الفين تصحيحا للعقد
ولهما ان غرضهما من ذكر الالف الذى هزلا به السمعة لا جعله مقابلا
بالمبيع فكان ذكره كعدم ذكره كما فى النكاح وقولهما رواية عنه وان
كان ذلك اى الهزل واقعا فى الجنس اى جنس العوض بان تواضعا
على البيع بمائة دينار ويكون الثمن فى الواقع مائة درهم فالبيع جائز
بمائة دينار على كل حال اى سواء اتفقا على الاعراض عن المواضعة او على البناء
عليها او على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا فى الاعراض والبناء والقياس ان يكون
هذا البيع باطلا لانه بيع بلا ثمن لكنه جائز استحسانا ووجهه ان المتعاقدين
جدا فى اصل العقد فلابد من التصحيح وذلك بالانعقاد بالمسمى ولما امكن
العمل فى المواضعة فى القدر بالمواضعة مع الجد فى اصل العقد لبقاء ما يصلح
ثمنا من المسمى وهو الالف انعقد به وان كان المسمى الفين اذ الالف موجود
فى الالفين بخلاف المواضعة فى الجنس حيث لا يمكن العمل بالمواضعة مع الجد
فى اصل العقد اذ لا يدخل الدينار فى الدراهم فلو اعتبرت المواضعة فيه يلزم
خلو العقد عن الثمن فى البيع وهو لا يصح بدون الثمن فلذلك ينعقد البيع
على ما سميا من الدنانير وان كان اى الهزل فى الذى لا مال فيه
كالطلاق والعتاق واليمين والعفو عن القصاص والنذر
فذلك صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن
جد الطلاق والعتاق واليمين ففى هذه الامور يثبت الحكم بعبارة
نص الحديث وفى البواقى وهى العفو والنذر ونحوهما بدلالته
وان كان المال فيه اى فيما لا يحتمل الفسخ تبعا لا مقصودا بالذات
كالنكاح فان هزلا باصله اى اصل النكاح فالعقد لازم والهزل
باطل على كل حال فان هزلا بالقدر اى قدر المهر بان تزوجها بالفين
علانية ويكون المهر فى الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة

فيه فالمهر الفان بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل وان
اتفقا على البناء عليها فالمهر الف بالاتفاق فابو حنيفة رحمه الله عمل ههنا
بالمواضعة وابطل الالف الذي هزلا به وجعل المهر الفا ولم يعمل بها في البيع
لان الشرط الفاسد يؤثر في البيع ويوجب فساده بخلاف النكاح وان اتفقا
على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف عند ابي حنيفة رحمه الله
في رواية محمد رحمه الله عنه وقيل بالفين عنده في رواية ابي يوسف رحمه الله
عنه وجه الرواية الاولى ان المهر في النكاح تابع ولهذا يصح بدون ذكره
فلا يجوز ترجيح جانب الجد على جانب الهزل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه
ووجه الرواية الثانية قياس النكاح على البيع وان كان ذلك اي الهزل
في الجنس اي جنس البدل بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم
فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالمهر ما سميا بالاتفاق ه
وان اتفقا على البناء عليها او اتفقا على انهما لم يحضرهما شيء من الاعراض
والبناء او اختلفا يجب مهر المثل اما اذا اتفقا على البناء عليها فلانه يجب
مهر المثل بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب
بالهزل وان لم يذكرا في العقد ما تواضعا كونه مهرا فكانه تزوجها بلا مهر
فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث يجب فيه العمل بالتسمية لكون المال
مقصودا فيه بالذات واما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
ففي رواية محمد عن ابي حنيفة يجب مهر المثل لان المهر تابع فوجب
العمل بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا فبطلت التسمية فبقي النكاح
بلا تسمية فوجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف عنه يجب المسمى ترجيحا
لجانب الجد كما في البيع وان كان المال فيما لا يحتمل الفسخ مقصودا
بالذات كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فان المال مقصود
فيها فلهذا لا يجب بدون التسمية فان هزلا باصله بان تتفق الزوجان
على انهما يتخالعان بكذا عند الناس ويكون ذلك هزلا واشهدا عليه
واتفقا بعد العقد على البناء على المواضعة فالطلاق واقع والمال لازم عندهما

عندهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط
حتى لو شرطا في الخلع خيار الطلاق لها بطل الخيار ووقع الطلاق
ووجب المال فلا يحتمل الهزل لانه بمنزلة خيار الشرط ولا يختلف الحال
اي وقوع الطلاق عندهما بالبناء على المواضعة او بالاعراض عنها او بالاختلاف
اي اختلافهما في البناء والاعراض بل يقع الطلاق على جميع التقادير ه
وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على مشيتها لامكان العمل بالمواضعة لان
الخلع بمنزلة خيار الشرط في جانبها فلا يقع الطلاق ولا يجب المال عليها
للزوج ما لم تشأ المرأة هذا في صورة اتفاقهما على المواضعة وفي صورة
اختلافهما في البناء والاعراض وان اعرضا اي الزوجان في الخلع
عن المواضعة واتفقا على ان العقد كان جدا وقع الطلاق ووجب المال
عليها للزوج عنده وعندهما جميعا اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل
عن اصل واما عنده فلانه بطل باتفاقهما على الاعراض وان كان اي
الهزل في القدر اي قدر بدل الخلع فان اتفقا بعد المخالعة على البناء
على المواضعة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم عليها لما مر ان الهزل
لا يؤثر في الخلع عندهما وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها
جميع المال المسمى على طريق المواضعة لما عرفت وان اتفقا على انه
اي الشان لم يحضرهما عند العقد شيء من البناء والاعراض عنها
وقع الطلاق ووجب المال المسمى في العقد اتفاقا اما عندهما فلبطلان
الهزل في الخلع واما عنده فلرجحان جانب الجد كما تقدم وكذا
اذا اختلفا يكون القول قول من يدعي الاعراض عنه وان كان اي
الهزل في الجنس بان تواضعا على ان يذكرا في عقد الخلع مائة دينار ويكون
البدل بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال اي سواء اتفقا
على الاعراض عنها او على البناء عليها او على ان لا يحضرهما شيء او اختلفا ه
وذلك لبطلان الهزل في الخلع عندهما وعنده ان اتفقا على الاعراض
عنها وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض وان اتفقا على البناء عليها

متوقف الطلاق على قبول المرأة المال المسمى حتى يتحقق شرط المخالعة
وهو قبول المسمى فى العقد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ وجب
المسمى وهو الف دينار ووقع الطلاق لرجحان الجد على الهزل وان
اختلفا فالقول لمدعى الاعراض لادعائه الاصل وهو الجد وان كان
ذلك اى الهزل فى الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان تواضعا على
ان يقرا بالبيع ولم يكن بينهما بيع فى الحقيقة او فى الاقرار بما لا يحتمله
كالنكاح والطلاق فالهزل يبطله اى يبطل كلا منهما لان الاقرار
بهما اخبار عن وقوعهما ووقوعهما غير معلوم قبل الاخبار فلو كان
الاخبار بطريق الجد لصار معلوما به واما اذا كان بطريق الهزل
فلا يصير معلوما فلا يثبت النكاح ولا الطلاق به والهزل فى الردة كالتكلم
بكلمة الكفر بالاختيار وقلبه مطمئن بالايمان حال عدم ارادة معناها
اصل كفر اى يحكم بكفره فى اجراء الاحكام فى الدنيا لا بسبب اعتقاد
ما هزل به اذ لا اعتقاد للهازل بما هزل به لكن بعين الهزل لكونه استخفافا
بالدين لانه يدل بظاهره على ان ليس له اعتقاد حقية دين الاسلام فيحكم
بكفره فى اجراء الاحكام فى الدنيا لانا نحكم بالظاهر والرابع من العوارض
المكتسبة السفه وهو فى اللغة الخفة وفى عرف الشرع خفة تعترى
الانسان اى تعرضه من فرط الغضب والفرح فيبعثه اى الانسان على العمل
بخلاف موجب الشرع من وجه وان كان اصله مشروعا وهو اى ذلك
العمل السرف وهو الافراط فى صرف المال وقوله والتبذير عطف
تفسير له وذلك اى السفه لا يوجب خللا فى الاهلية اى اهلية الخطاب
ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب عليه وله ويمنع ماله اى
مال السفيه عنه فى اول ما يبلغ سفيها اجماعا بالنص وهو قوله تعالى
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم الاية اضيف اموالهم الى اولياءهم لانهم
يقومون بها ويتصرفون فيها فاذا بلغ السفيه خمسا وعشرين سنة
يدفع اليه ماله وان لم يونس منه الرشد لكونها مدة يصير الانسان

الانسان فيها جدا ولا يمكن ذلك فى اقل منها وذلك لان اقل مدة الحمل
ستة اشهر واقل مدة البلوغ اثنى عشر سنة فيكون اقل مدة يكون
المرء فيها جدا خمسا وعشرين سنة وانه اى السفه لا يوجب الحجر اصلا
اى فى اى تصرف كان سواء كان فى تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح
والعتاق او فى تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة عند ابى حنيفة
رحمه الله لان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك
عندهما فيما لا يبطله الهزل كالطلاق والعتاق وفيما يبطله الهزل كالبيع
يحجر عليه لانه مبذر فى ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبى والمجنون والخامس
من العوارض المكتسبة السفر وهو الخروج المديد عن موضع الاقامة
على قصد السير وادناه ثلثة ايام وانه لا ينافى الاهلية لانه لا ينافى
ما يتوقف عليه الاهلية من العقل والقدرة وغيرهما لكنه اى السفر
من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا اى سواء كان موجبا للمشقة ام لا
لكونه من اسباب المشقة فاقيم مقامها بخلاف المرض فانه اى المرض
متنوع الى ما يضربه الصوم والى ما لا يضربه فالرخصة تتعلق بالعجز
الناشئ من المرض لا بنفسه فالمرض الذى لا يضربه الصوم ليس سببا
للرخصة فيه بخلاف السفر فيؤثر اى السفر فى قصر ذوات الركعات
الاربع من الصلوات فيصير ركعتين وفى تاخير وجوب اداء الصوم
الى عدة من ايام اخر لا فى اسقاطه فيبقى فرضا فهو رخصة اسقاط فى
حق الصلوة ورخصة ترفيه فى حق الصوم لكنه اى السفر لما كان من
الامور المختارة اى الحاصلة باختيار العبد والحال انه لم يكن موجبا ضرورة
مستدعية للافطار لازمة له غير منفكة عنه قيل جواب لما انه اى
المسافر اذا اصبح صائما وهو مسافر او اصبح مقيم صائما فسافر
لا يباح له الفطر لانه تقرر عليه الوجوب بالشروع فى الصوم وقد باشر السفر
باختياره وليس فيه ضرورة مستدعية الى الافطار بخلاف المريض فانه
اذا اصبح وهو مريض او اصبح صائما فمرض يباح له الفطر لان المرض
غير اختياري وانه صح

مرخص للفطر اذا كان الغالب فيه لحوق المشقة بواسطة الصوم ه
وان شرع فيه حال كونه مريضا ولو افطر اى المسافر فى الصورتين
المذكورتين كان قيام السفر المبيح للافطار شبهة فلا يجب الكفارة
ولو افطر المقيم الذى نوى الصوم ثم سافر بعد الافطار لا يسقط
عنه وجوب الكفارة لتقرره بالافطار بخلاف ما اذا افطر الصحيح
الذى نوى الصوم ثم مرض مرضا مبيحا للافطار فانه يسقط عنه وجوب
الكفارة لكون المرض امرا سماويا غير اختيارى واحكام السفر المترتبة
عليه وهى الرخصة فى الصلوة والصوم تثبت بنفس الخروج من عمران
المصر بالسنة المشهورة وهى ما روى عنه انه عليه السلام كان يترخص
برخص المسافر حين يخرج الى السفر وان لم يتم السفر حال كونه
علة بعد لان علة الرخصة هى السفر بمقدار مسيرة ثلثة ايام ولم
يتم علة الحكم لا يثبت الحكم فالقياس ان لا يثبت الرخصة الا بعد
تمام السفر لكنه ترك القياس بالسنة تحقيقا للرخصة فى جميع مدة
السفر حتى يحصل اليسر فى جميعها والسادس من العوارض المكتسبة
على الاهلية الخطاء وهو فى اللغة ضد الصواب وفى عرف اهل الشرع
وقوع الشئ على خلاف ما اريد ولما كان فيه مدخل لارادة العبد
بالنظر الى المباشرة لما اراده من الفعل عد ذلك من العوارض المكتسبة
وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد لعدم
قصوره فى بذل وسعه وصرف مقدوره الى ما اراده من الصواب
ويصير شبهة فى العقوبة حتى لا يأثم الخاطى ولا يؤاخذ بحد كما اذا
زفت اليه غير امرأته فظنها امرأته فوطئها لا يأثم ولا يحد وقصاص
كما اذا رأى شبحا من بعيد فظن انه صيد فرمى اليه فقتله وكان
انسانا لا قصاص عليه وان كان اثما فى الجملة لعدم اهتمامه وتحريه
ولم يجعل اى الخطاء عذرا فى حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان
العدوان اذا تلف مال انسان خطأ بان رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا

صيدا فرمى فقتله وكان شاة لانسان ووجبت به اى بالخطاء
الدية لانها من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل وصح طلاقه
اى طلاق الخاطى كما اذا اراد ان يقول انت حائض فجرى على لسانه
انت طالق يقع به الطلاق عندنا خلافا للشافعى فانه قاسه
على النائم ثم قيل انه قياس مع الفارق فان النائم عديم الاختيار
والخاطى عالم بكلامه مختار فى المباشرة غير انه واقع فيما اختار
بتقصيره واما قوله عليه السلام رفع عن امتى الخطاء فمحمول على رفع
حكم الآخرة لا حكم الدنيا الا يرى انه يؤاخذ بالدية والكفارة ه
ويجب ان ينعقد بيعه اى بيع الخاطى كما اذا اراد ان يقول
قلت فجرى على لسانه بعت منك فقال المخاطب قبلت ه
اذا صدقه خصمه فى كونه خاطئا ويكون بيعه كبيع المكره اى
ينعقد فاسدا اما انعقاده فلانه صادر عنه باختياره واما فساده
فلعدم وجود الرضاء فيه واعلم انه لا يصح ردة الخاطى بالاتفاق
فاذا اراد ان يقول اكلت فجرى على لسانه كفرت لا يحكم بكفره
اصلا والسابع من العوارض المكتسبة الاكراه وهو حمل الانسان
على ما يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد وهو اى
الاكراه على ثلثة اقسام لانه اما ان يعدم الرضاء ويفسد الاختيار
بحيث لا يكون اختياره صحيحا كاملا كاختيار المكره بالكسر وان
لم يعدمه وهو اى هذا القسم من الاكراه الملجئ وهو الاكراه بالتهديد
اتلاف نفسه او عضو من اعضائه وهو الاكراه الكامل او يعدم
الرضاء ولا يفسد الاختيار وهو القسم الثانى مثاله الاكراه بالقيد
او الحبس المديد او بالضرب الشديد او لا يعدم الرضاء ولا يفسد
الاختيار وهو القسم الثالث وهو ان يهتم اى يغتم المكره بالفتح
بحبس ابيه او ابنه او زوجته او اخته والاكراه بجملته اى بجميع ه
اقسامه لا ينافى الخطاب والاهلية لوجوب الاحكام لانه ه

لا ينافى اسباب الاهلية من العقل والقدرة وغيرهما وانه اى
الشئ الذى اكره عليه متردد اى دائر بين فرض وحظر اى حرام
واباحة ورخصة اما الفرض فكاكل الميتة اذا اكره عليه بالاكراه
الملجئ فلو صبر حتى قتل عوقب عليه واما الحظر فكالزنا وقتل النفس
المعصومة فيحرم فعلهما عند الاكراه عليه واما الاباحة فكالافطار
فى الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر واما الرخصة فكاجراء
كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه فيرخص له ذلك مع اطمينان القلب
بالتصديق فلو عمل بالعزيمة حتى قتل لا يأثم بل يكون شهيدا قيل لا حاجة
الى ذكر الاباحة لدخولها فى الفرض او الرخصة لانه ان لم يكن اثما
بالعمل بالعزيمة فرخصة والا ففرض ولا ينافى اى الاكراه الاختيار
اى لا يعدمه ولا يبطله وان كان بعض اقسامه قد افسده كما سبق
فاذا عارضه اى اختيار المكره بالفتح اختيار صحيح وهو اختيار
المكره بالكسر وجب ترجيح اختيار الصحيح على الاختيار الفاسد
وهو اختيار المكره بالفتح فيصير الاختيار الفاسد فى حكم المعدوم
فيضاف الفعل وينسب الى المكره بالكسر ان امكن اى ان امكن
نسبة الفعل اليه كما فى الاكراه على القتل واتلاف المال والا
اى وان لم يكن ذلك كما فى الاكراه على الوطئ او الاكل بقى
منسوبا الى الاختيار الفاسد وجعل المكره بالفتح مؤاخذا بفعله
ففى الاقوال مثل الطلاق والعتاق ونحوهما لا يصلح المكره بالفتح
آلة لغيره وهو المكره بالكسر لان التكلم بلسان الغير لا يصح فاقتصر
عليه اى على المكره بالفتح فان كان اى القول مما لا ينفسخ
ولا يتوقف على الرضاء لم يبطل بالكره وينفذ على المكره بالفتح
كالطلاق ونحوه فانه وامثاله كالعتاق والنكاح والرجعة
والتدبير والعفو مثلا لا يقبل الفسخ وتتوقف على القصد والاختيار
دون الرضاء بدليل انها لا تبطل بالهزل وان كان اى القول مم

183

القول يحتمله اى الفسخ ويتوقف على الرضاء كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر
اى المكره بالكسر كما فى الذى يحتمل الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضاء
اى ينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة
صح لان المفسد زال بالاجازة ولا تصح الاقارير كلها لان صحتها
قيام المخبر به والحال انه قد قامت دلالة على عدمه اى عدم ثبوت
المخبر به وهو التكلم لاجل تخليص نفسه عن الهلاك وما يقرب منه
والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصح فيه ان يكون المكره بالفتح
آلة لغيره كالاكل والوطئ فيقتصر الفعل على المكره بالفتح ولا ينسب
الى المكره بالكسر حتى اذا اكل فى الاكراه على الاكل يفسد صومه
لو كان صائما ولا يفسد صوم المكره بالكسر لان الاكل بفم غيره
لا يتصور والقسم الثانى من الافعال ما يصلح المكره بالفتح
ان يكون آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فيجب القصاص
على المكره بالكسر دون المكره بالفتح ان كان القتل عمدا بالسيف
وكذا الدية تجب على عاقلة المكره بالكسر ان كان خطاء و
ووجبت الكفارة ايضا على المكره بالكسر والحرمات انواع
حرمة لا تنكشف اى لا تسقط اصلا ولا تدخلها رخصة كالزنا
بالمرأة لان فيه فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا هالك
حكما فكان الزنا كالقتل وقتل المسلم لانه لا يسقط لان دليل الرخصة
خوف تلف النفس او العضو وهو هلاك نفس لابقاء نفسه
فلم يسلم عن تلف النفس وحرمة تحتمل السقوط كحرمة الخمر والميتة
ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء تثبت بالنص حالة الاختيار
لا حالة الاضطرار وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة
كاجراء كلمة الكفر باللسان وقلبه مطمئن بالايمان وحرمة تحتمل
السقوط فى الجملة بان اذن صاحبه بالتصرف لكنها لم تسقط
بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول المضطر مال الغير

لان حرمة النفس فوق حرمة المال ولهذا لو عمل بالعزيمة وصبر
في هذين القسمين وهما الثالث والرابع حتى قتل
صار شهيدا لانه عمل بالعزيمة فيما لا تسقط حرمته
بعذر الكره تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب
في اليوم الثامن عشر من ذي الحجة الشريفة لسنة
احدى واربعين ومائتين والف من الهجرة
النبوية عليه افضل
التحية

